BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 283

ANTONIO GENOVESI

LA DICEOSINA



ANTONIO GENOVESI

DICEOSINA

O SIA

FILOSOFIA

DEL GIUSTO E DELL'ONESTO

OPERA

DELL'ABATE

ANT. GENOVESI

VOLUME PRIMO



MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
M. DCCC. XXXI.

OPERE DELLO STESSO AUTORE

GIA' PUBBLICATE DA QUESTA TIPOGRAFIA

Lezioni di Commercio, o sia di Economia Civile, cui vanno uniti Opuscoli interessantissimi riguardanti l'economia politica e l'agricoltura, *due volumi*, che fanno parte di questa *Biblioteca Scelta* sotto i Numeri 89 e 90.

Nei detti due volumi sono compresi i Cenni su la Vita e le Opere dell'Autore.

La Logica per i Giovanetti, edizione eseguita su quella riveduta e notabilmente accresciuta dall'Autore.

Forma questa il vol. 257 della predetta *Biblioteca Scelta.*

Inoltre nell'anno 1819 fu da noi già stampato

Lo Spirito delle Leggi di Montesquieu, tradotto dall'Abate Antonio Genovesi, e corredato di sue Annotazioni; *quattro volumi* dell'egual formato e carta della stessa *Biblioteca.*

Ad essi nell'anno 1821 facemmo succedere le

Considerazioni sopra le Cagioni della Grandezza de' Romani, e della loro Decadenza; *un volume* nell'eguale formato e carta soprindicati.

AVVISO
PREMESSO ALL'EDIZIONE
DI VERCELLI 1789*

Esce dalla mia officina LA FILOSOFIA DEL GIUSTO E DELL'ONESTO DELL'ABATE GENOVESI, secondo l'ultima edizione napoletana, contenente a' suoi luoghi le correzioni ed aggiunte, non che l'intero secondo libro, trovati dopo la morte dell'autore; le quali addizioni si sono costantemente virgolate per soddisfare la curiosità de' lettori.

L'autore, e quest' opera principalmente, frutto maturo de' suoi ultimi anni, sono al possesso di tanta celebrità che non occorre qui farne parola.

* Tutte le edizioni della Tipografia Patria di Vercelli hanno acquistato grandissimo credito per la loro esatta correzione, la quale facevasi dal proprietario della Tipografia stessa: egli era un professore e letterato distinto del Piemonte, che morì poi in principio di questo secolo.

Quanto alla mia edizione, ella parla da sè. Un' occhiata che se le dia, poche pagine che se ne leggano, convinceranno subito, anche i meno affezionati alla mia esistenza, che non manca della solita attenzione. Accoglietela dunque coll'usata parzialità, sicuri di aver in seguito altre opere di comune vantaggio e piacere della nostra nazione.

PREFAZIONE

DELL'AUTORE.

Io vi presento un libro, che, a dirvela, mi sono studiato che fosse se non perfetto, almen buono; ed è tuttavolta, secondo che ora ne giudico, riuscito nè perfetto, nè passabile. Anche colla buona volontà si può mancar di forze, e massimamente se si è immerso in troppe cure e distrazioni, per cui tutti i fili de' nostri pensieri e delle nostre azioni diventano tenui, fiacchi, fragilissimi. Sono anche e da lungo tempo persuaso che i buoni libri gli incomincino gli autori, ma li forniscano poi, e li perfezionino i leggitori. Apelle era un grande e maestrevole dipintore; e nondimeno esponeva i suoi quadri agli occhi del pubblico, e profittava del giudizio di tutti. Leggete dunque: non è poi di molta mole; discorrete, crivellate, giudicate, biasimate, ecc.: mi sto alla veletta col pennello. Vi avrò tanto più grado, quanto parlerete con maggior libertà. Del fondo di questo libro son geloso: è, come parmi, fondo del senso comune del genere umano, per poter viver giusti e felici, e metterci in mano non i regoli di paglia, ma il fermo ed inflessibile della legge di natura, da tanti e in tanti tempi e luoghi audacemente attaccato, e sempre indomabilmente risorto. Questo fondo è, NON TOCCARE A' DRITTI DI NESSUNO. *La natura non ci dà altra regola di virtù, che è quanto dire di felicità, cioè dell'essere il men che si può inquieti e mi-*

seri, che questa, jus suum unicuique tribue. *Voi avete tutto il diritto di dire che questo fondo sia da me stato non con quell'arte, vigore, perizia, forza coltivato che si meritava e conveniva; e che non è per tutti fare un buono e un util libro. Usate del vostro diritto: anche io ve ne priego; ma su la massima di non ardire di usurpar diritto alcuno, se non volete che vi dichiari d'altra spezie che non son gli uomini. Vi troverete un po' di pedanteria. Non vorrei tuttavolta che credeste che io ve l'abbia sparsa per vaghezza che ne avessi: ella è stata pura convenienza ad un poco di avanzo de'nostri vecchi usi. I gentili e nobili italiani ingegni, stati sempre creatori, seppellirono lo spirito nel fondo del cuore, da che non furono più padroni; e non avendo ardire di creare e filare a modo loro, si diedero a ricamare: e ci rimane ancora un po' di quella perizia ricamatoria a noi alquanto straniera.*

Ma voi verrete fra non molto in altre mode: non vogliate dunque imitarmi: e seguite la forza del clima che non può non produrre che gran cervelli. Finalmente direte che io mi sia inveito troppo acerbamente contra certi vizj del tempo. Ma prima che io mi penta di questo attentato, amerei che i moralisti mi decidessero un caso di coscienza che tuttavia m'inquieta. È egli lecito a chi scrive di morale palpar gli uomini, per non ardire di biasimare il vizio desolatore della vita umana? *Mi regolerò con la decisione che ne faranno gli uomini savj e di vera probità. Ho l'onore di riverirvi, e di augurarvi virtù, letizia, felicità. Addio.*

A' GIOVANETTI FILOSOFI.

Poichè voi avrete lette le scienze metafisiche, primo fondamento delle morali, perchè

Non si comincia ben se non dal cielo,

e dalla *natura* altresì allieva del cielo; e n'avrete espresso come un fuoco che ravvivi e nutrisca la ragion generale, potrete quindi senza molta difficoltà nè imbarazzo, perchè con più intelligenza dei principj, porvi allo studio delle scienze etiche che son poi il fine per cui s'agita la fiammella dell'intelletto, e per cui ci palpita in petto l'appetito. Ho udito dire ad alcuni vecchi e savi Greci che la filosofia non altrimenti si voglia considerare, che come un bello, vasto e fecondo terreno che s'imprenda a coltivare. La siepe, dicon essi, rassomiglia alla logica; la terra e le piante alla fisica; i frutti alle scienze morali. Io ho proemiato altrove, e spesso, e molto in certe altre mie opericciuole; e di qui è che oggimai mi noia ogni proemio. Vi presento dunque in questa terza parte di quel corpo di filosofia italiana che vi promisi, e senza quasi niun proloquio, la DICEOSINA, vale a dire L'ARTE DEL GIUSTO E DELL'ONESTO, così per quel che s'appartiene alle persone, come rispetto a' corpi civili, detti *poleis* da'Greci, *civitates* dai Romani, da noi repubbliche, stati, regni, ecc. Son persuaso che, non che si possa esser felice senza esser giusto ed onesto, ma che non si possa pur esser, volendo esserci in società cogli altri. E fosse piaciuto a Dio che come tra molti sel-

vaggi, così tra noi la giustizia fosse rimasta senso e coscienza; perchè essendo ella tra' popoli troppo ragionanti, e delle volte più spigolistri che non conveniva, divenuta raziocinio e scienza astrattissima, sembra che abbia perduto l'antico suo vigore; il che si può da ciò comprendere, che per l'ordinario quei popoli son più onesti che men ragionano, come quelli che sentono più il senso della natura, e se ne appartan meno. Ma poichè noi ci gloriamo d'esser ragionanti, veggiam perdío di ragionar bene.

Aristotile, filosofo quanto altri fosse mai, acuto, chiaroveggente, geometrico ed espertissimo negli affari umani, dice nel principio de'suoi libri nitomachj, che voi altri giovani che vivete nelle liete e festevoli brigate, non siete al caso delle discipline etiche. I principj ed i precetti del giusto e dell'onesto sono allora, dic'egli, come dei palloni elastici; e voi come corpi duri: di qui è che essi non vi restano appiccati, ma riverberansi. Pur amerei che voi consideraste, che se il volto del giusto, dell'onesto, della virtù, che anche velato beava Socrate e bea tuttora di molti, vi par soverchio, aspro ed arcigno, nè convenevole molto a quel grado di letizia e di ubbriachezza che vi dissi, e che è come il principio motore della cupida e discorrevole gioventù, vi debba almen piacere il vostro utile e la conservazione della vostra letizia e giocondità, e del vero e sodo vostro piacere, che è stolta cosa pretendere di conservare in una vita neghittosa, empia, iniqua, viziosa e fradicia d'intemperanza. Rileggete l'an-

tropologia, o, se questo vi rincresce, leggete un poco più attentamente che non par che facciate, l'originale de'libri di filosofia, che è il mondo. Voi vi vedrete degli ospedali pe' tisici, per gli stroppj, pe'monchi, pei marci, per gli attratti, ecc., che vi manda la putredinosa voluttà; vi troverete delle carceri, e di quei carcami seppelliti che spirano aura di morte; delle galee, de'ceppi, delle manette, delle fruste, delle forche, delle mannaie, ecc., strumenti fabbricati per le mani dell'empietà, dell'iniquità, della scelleraggine; vi rinverrete delle case matte, ove potrete divertirvi a vedere quelle smorfie di pazzi, cui ha renduti tali la ghiottoneria, il postribolo, il giuoco, la ridicola bravura, la smocca cicisbeatura, la stolta ambizione, la ridicola avarizia, e tutti quei vizj che coronano i secoli lussureggianti e stravaganti, che voi udite a cotesti capi senza cervella chiamar *secoli illuminati e savj*. Girando poi per le città, pe' luoghi di villeggiatura, per le campagne, vi incontrerete in una infinità di bei palazzi o rovinati o solitarj, o con de'gran cartelloni, SI VENDE PER DEBITI: vi vedrete gentilmente qua e là salutati da certi volti aggrinziti e semimorti, con indosso delle spelate schiavine a grandi e ricamati orli, *mon amì, son un gentil uomo e fui ricco: soccorrete: son tre dì da che non vidi pane.* Quando ecco da un altro canto in selle curuli gravemente condotti di gravi personaggi non senza di molti astati che loro fan trincea, e udirvi dire, SI SALVAN DA'CREDITORI; e per le strade menarsi molti pomposamente, e con di maestevoli mitere,

assisi su compassionevoli asinelli, al frastuono di rauche trombe e concordi inni, si FRUSTANO PER TRUFFATORI E PER LADRI. Spiando più a minuto guarderete in sulle piazze alcuni de' vostri socj ed alcun sensale che fa la grida, CHI COMPRA UN LACCHEO: e ne' presidj militari chi boccone sta ricevendo la bastonata, e vi chiama con fioca e pia voce, CONDISCEPOLO, ABBI COMPASSIONE DI ME. Su per le scale de' grandi, e nelle ampie sale vedrete ogni giorno di certi appassiti gentiluomini che tuttavia fieri in volto aspettano il padron di casa per raccomandarglisi all'orecchia; e non pochi che in altro tempo non avrebbero fatto di berretta a Carlo Magno, starsene all'impiedi a'fianchi d'un piccolo e vecchio magistrato cacciando le mosche, ed aspettando di ricevere l'onorato comando, RECAMI QUELL'ORINALE: e su pe' tribunali molti che furon signori e ricchi e saputi, trascorrere anelanti, e con apertissima bocca guardare se possono imboccarsi di qualche mica per le mani de' troppo affaccendati: qua poi e là uomini di riputazione, altri intisichire sui mercati da sensali, altri su le porte de' postriboli da lenoni, altri intorno ai giuochi, come cani alle mense, per chiappare qualche piccola moneta... Quando finirà questo immenso libro! e perciò se non vi tira l'aspetto del giusto, aspetto venerando e beatificante, non vi spaventerà egli quello della pena, che, vogliate o no, mena il non *arrestabile* corso dell'universo? EI NON SI BURLA LA NATURA.

Molti di voi vedendo come io cito poco i comuni de' moralisti diranno qui per avventura:

chi autentica coteste dottrine? Udite una novelletta; e poi discorretela fra voi e voi. " Fu una volta un uomo assai grosso, il quale non sapendo far uso della sua ragione, avea la memoria tutta gremita di un'infinità di sentenziuole. Costui avendo con grande e maestrevole pedanteria detta una cosa assai comunale, un che aveva un naso smilzo ed aquilino, e che udì, sogghignò alquanto acerbamente. Di che il gross'uomo arrovellò tutto: E non vedi, disse, che questa è dottrina della poliantea? L'altro tuttavia sogghignando, Cotesta poliantea debb'essere qualche regina dell'Amazzoni: ma chi l'ha insegnato egli a lei la poliantea? Non sai tu (disse l'altro) il comentatore? Come il saprei, disse quello dal naso aquilino, se ve n'ha, per quanto udii già dire, 9876543 di cotesti comentatori? E l'altro, E di Aben-Erra, che scrisse il nabucchino, ti ridi, tu eh? E colui Nol trovo nella storia degli animali di Fabio Colonna, ove ha fino degl'ippopotami che digrignano i denti (1). V'è di più, disse il buon uomo sbuffando. Simplicio il conferma, e la poliantea il cita. E l'aquilino, Chi l'ha detto a cotesto Simplicio? Aristotile, diss'egli, il finimondo delle dottrine. E ad Aristotile? Platone da' larghi omeri, e collitorto, disse l'altro: non sai che ne fu discepolo? E a Platone? Socrate, disse colui. Da chi udillo Socrate? da Archelao. E costui? Voi mi ammorbate, disse

(1) L'ippopotamo. dice Erodoto, cioè cavallo di fiume, che i moderni chiamano *vacca fluviale*, è un animale *χαυλιοδόντας φαίνον*. Euterpe, 71.

l'uomo panciuto. Da chi volete che il dicessero i primi saccentoni, se non dalla natura e dalla ragione? Be, disse l'uomo assennato; un'altra volta non avrem questione genealogica, se mi fate dir di botto da coteste gran mostre della filosofia, la natura e la ragione, quel che voi avete appreso dagli scolari. Perchè fino a che voi non avete senso di voi, del mondo e del suo ordine; e raziocinando non ne scoprite dentro di voi, e con voi medesimo il vero e il bello, voi siete nel pericolo di essere allegato dalla poliantea nella classe de'zoófiti. „

Sappiatemi a dire come state sani, e quel che vi piace o spiace ne'miei libretti (e vi prometto di farne buon uso; chè non son poi testereccio, nè misuro la stima che si ha da aver degli uomini, come i vecchi Persiani (1), per una progressione descendente, il maggior termine della quale sia io): io mi do l'onore di riverirvi cordialissimamente.

---

(1) La stima, in cui hanno i Persiani le altre nazioni, è (dice Erodoto, Clio n. 134) proporzionevole a'gradi di distanza dal loro paese. Essi sono in primo luogo in ogni scienza, arte, virtù: i loro vicini in secondo; i più ancora distanti in terzo: e così giudicano τοὺς ἑκαςάτω οἰκείωντας ἀπ' ἑαυτῶν κακίςους εἶναι, *i più lontani essere ancora i peggiori*. I Caraibi che vanno nudi come escono del corpo delle loro madri, e che non contano che finchè hanno dita nelle mani e ne'piedi, servonsi del medesimo criterio. *Qual è stato il primo capitano?* domandava Annibale a Scipione. *Alessandro*, diss'egli, *è stato il secondo*. Cominciam la Diceosina, per l'amore di Dio, per una progressione ascendente, e siam noi il primo termine; chè questa filautia è una fattucchieria.

DELLA DICEOSINA

O SIA

DELLA FILOSOFIA

DEL GIUSTO E DELL' ONESTO

PROEMIO.

Di tutte le scienze le matematiche sono le più evidenti, le fisiche le più utili, ma le morali poi, manico di tutte l'altre, sono le più necessarie. Le prime aggiransi nel campo della ragione; le seconde in quello de'sensi; le morali in ambidue. Non vi ha passi oscuri nel piano della ragione: tutte le idee create da noi vi sono astratte, nette, lucide, adeguate, distinte: ma ve n'ha moltissimi in quello de'sensi, i quali non conoscono del mondo che le sole impressioni che ne ricevono. Dunque non è tutto definibile al carattere d'evidenza nella scienza dell'uomo. Lock ha stimato che si possa fare una morale come una geometria: Lock parlava de'principj, e non ebbe l'occhio all'applicazione. Ogni tesi in morale è capevole in dimostrazione; ma non è già ogni ipo-

tesi (1). Dunque ci è necessaria la scienza dei probabili.

Le scienze morali costano di due parti, una delle quali è la *cognizione dell'uomo*, che debbono governare, e menare alla felicità; l'altra *la scienza della regola*, per cui si governa e conduce. Perchè nè la regola giova, dove non si conosce a che applicarla; e l'uomo è un tal animale da non saper viver bene senza qualche regola e disciplina.

L'uomo è nel genere degli animali: ma essendo dotato di mente immortale e di una forza intelligente e raziocinante, signora di sè e di quanto le appartiene, ha ricevuti dalla legge del mondo certi diritti che gli son propri; ed è stato sottomesso a certe obbligazioni convenienti a tanta dignità di natura; i quali diritti, e le quali obbligazioni non sono, nè possono essere negli altri animali che gli sono al di sotto, animali grossolani e stupidi, cui non mena che il meccanismo del mondo e le leggi di sensazione.

Ogni ingenita proprietà dell'uomo, sia di corpo, sia di animo, è un'*usia*, un *jus*, un *diritto* innato dell'uomo, perchè, *usia*, *jus*, *proprietà* sono in morale termini sinonimi: ogni proprietà acquistata, senza che siesi danneggiato alcuno, è un'*usia*, un *jus acquistato*: ed ogni proprietà che si acqui-

(1) Chiamo *ipotesi* un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi, *non ammazzare*: un'ipotesi, *v'è caso nessuno in cui può un uomo ammazzarsi?* È una tesi, *non rubare*: un'ipotesi, *v'è cosa in cui è lecito rubare?*

sta per via di giusti patti e contratti, è un *jus trasfusoci*, che unendosi agli altri, e facendo con essi come un tutto, è così nostro, come gli altri. La vita, le membra, la libertà, le ingenerate forze dell'animo e del corpo, sono diritti nati con noi: un pezzo di terra preso dalla comune madre, e coltivato per l'uso della vita, gli animali salvatici addimesticati, ecc., sono de' diritti legittimamente acquistati: tutto ciò che ci torna da giusti patti e contratti, è di diritto trasfusoci. La facoltà poi di servirci di questi diritti per la nostra felicità, facoltà che si sente come si sente il bisogno, è un *diritto generale* datoci da Dio, ed assicuratoci per l'ordine dell' universo, il qual si chiama *legge naturale*.

La regola adunque prima e certa, secondo la quale ci dobbiam servire di questi *jussi*, è per appunto questa legge dell'universo, legge nata eternalmente nella intelligenza di Dio, la quale trasfusa nel mondo per la creazione, prima distingue gli esseri con attribuire a ciascuno le sue proprietà ed i suoi limiti; poi gl'incatena, ed ordina al fine che il Creatore ha loro prefisso; ed essendo nella sua sorgente immutabile, perchè Dio non potrebb'esser altro da quel che è, è altresì immutabile nel suo corso; la quale immutabilità fissa i principj certi, sicuri, non capricciosi nè mobili della giustizia, della virtù, della felicità nostra. Da questa legge vengon fuori, siccome rampolli da un tronco, ed a questo tronco si attengono tutte le leggi de'popoli, se son giuste.

È officio delle scienze morali il farci conoscere

così l'uomo, come questa prima ed insita legge, per cui si dee condurre. L'uomo può esser considerato o solo ed isolato, o come membro d'una famiglia, o come cittadino d'un corpo politico, o come capo creato a reggerne le membra. Adunque affinchè noi possiamo disegnare brevemente, e come in angusta tela abbozzare queste scienze, ci studieremo di conoscere innanzi ad ogni altra cosa la natura dell'uomo, il fine dove riguarda, la legge del mondo a cui per sua felicità vuol esser sottoposto, i doveri generali che ne nascono, e quindi di considerarlo nella famiglia e nella repubblica; perchè si possa intendere non solo quel che fa il buon uomo, ma eziandio donde dipenda essere un buono e savio, cioè un giusto ed onesto cittadino, o un savio reggitore della repubblica. Il che facendo noi non avremo innanzi agli occhi altro esemplare, nè altri codici, fuorchè il mondo medesimo, ed i nostri veri interessi; perchè le scienze morali non si hanno a lavorare su le opinioni dei filosofi, ma su la natura delle cose medesime, donde sono i rapporti e le leggi; ed io amo più udir parlare la natura che i copisti. Gli uomini anche i più grandi possono essersi ingannati, o ingannarci: ma la natura, menata dalla sempiterna ragion di Dio, non s'inganna, nè c'inganna, dove si guardi pel suo verso. *La sperienza*, dice Pindaro, *è il fanale degli uomini* (1). Scriverò dunque come penso; e parlerò come tra noi si parla; perchè amo di esser inteso, non ammirato.

---

(1) Olimp. IV, Διάπειρα τῶν βροτῶν ἔλεγχος.

LIBRO PRIMO.

Della natura dell'uomo, della legge del mondo, e de' doveri generali.

Le leggi, per le quali sono gli esseri di questo mondo governati, nascono, com'è altrove detto, dall'essenze medesime di questi esseri, e da'loro rapporti essenziali; " anzi son essi rapporti con-" catenati da una potenza ideatrice e creatrice " dell'ideato ,,: imperciocchè la legge dell'universo, la catena generale, onde sono le particolari di ciascuna cosa, è adattata non a distruggere, ma a conservare il tutto, e le parti, tenendole insieme armonicamente strette. Non altrimenti che in una serie di numeri, 2. 4, 8, 16, 32, 64, 128, ecc., la ragione subdupla di uno all'altro, e le leggi di questa proporzione sono i rapporti di questi numeri, e nascono dalle loro essenze, e si combaciano con quelle; per modo che a volere rompere converrebbe cassar quei numeri e sostituirne loro degli altri. Dunque per poter conoscere quali sono le leggi, a cui l'uomo vuol esser soggetto, e seguirle con fortezza d'animo, per vivere con felicità, è prima da conoscersi la natura di quest'animale che è detto uomo; i rapporti che la sua natura ha con l'altre cose; donde vien circondato, e con cui è forza che viva; il fine, dietro cui naturalmente corre, o è spinto; il principio interno, d'onde è mosso in ogni cosa che fa, o lascia di fare; il che ci studieremo di dimostrare in poche parole nel seguente capitolo.

CAPITOLO I.

Della natura dell'uomo, de' suoi rapporti, del suo fine e del suo principio motore.

§ I. L'uomo è un tal essere che, come è chiaro per la filosofia, partecipa di quanto è nell'universo; e di qui è ch'egli è soggetto a tutte le leggi e forze della natura che il circonda, e di ciascuna sua parte; " non essendovene alcune, con cui " non abbia de' necessarj legami e rapporti. „ L'uomo consta d'un corpo organico e di una ragione incorporea ed immortale a quello strettamente congiunta ed avviticchiata, siccome ad istrumento di tutte le funzioni. A comporre il corpo concorrono quasi tutti gli elementi: la base è la parte terrea, come in tutti gli altri corpi: i canali di cui è per tutto disseminato, son pieni di fluido acquoso: il fuoco sembra essere la vita di tutti i viventi, e come il principiò animante di tutto l'universo corporeo: l'aria è la molla motrice della vita terrestre. " Questa vita sembra " cominciare da una piccola forza seminale, e da " un' ignea fiammetta, raccolta da prima in una " monade invisibile, che è il cuore, la quale pian " piano riceve accrescimento e dilatazione a mi- " sura che va per la nutrizione dilatandosi la " tela ed il bozzolo, che pare che il cuore e 'l " suo germe si fabbrichi (1): dond'è che la natura

(1) Vedi *Maupertuis Vénus Physique.*

" d'ogni animale, la physi, la forza vitale vedesi " principalmente riposta nel cuore. ,, La mente, la cui sede è il cerebro, propagazione del cuore, concepisce le forme d'infinite cose, le combina, n'estrae delle idee generali, ne forma delle massime, e con ciò delle scienze e delle arti; presiede e signoreggia a tutte le sue idee, agli affetti ed a tutti i moti del corpo. È di qui è che l'uomo è soggetto a tutte le leggi meccaniche dei corpi per riguardo a questo istrumento, ed a tutte quelle degli spiriti e della ragione per rispetto alla mente.

§ II. Ma l'essenza più particolare che è nel corpo e che più ci concerne, è quella di animalità. L'uomo essendo uno degli animali di questa terra, in quanto tale è sottomesso a tutte le leggi dell'animalità. Egli perciò generasi, nasce, cresce, invecchia e muore, siccome ogni altro animale. Ha una tessitura interna di parti simile agli animali perfetti. Vive per la sensibilità de' nervi e de' muscoli, pel respiro, pel giro del sangue, ecc. È fornito di sei organi sensorj sensitivissimi e necessarj o al suo mantenimento o alla sua propagazione. Ha un'infinità di bisogni che gli son mostrati da' dolori e desiderj naturali che il pungono, il risvegliano, l'incitano e spesso non ha bastante forza da soddisfarli. È soggetto come ogni altro animale al dolore, al piacere, al timore, all'amore, all'ira, all'odio, alla gelosia ed a molte altre passioni.

§ III. Del resto, ancorchè in forza corporea sia al di sotto di molti generi di bestie, pure egli su-

pera in questo corpo medesimo e nell'esser di animale tutti gli altri per alcune sue particolari proprietà e congegnazioni. Egli solo tra tutti è costrutto per marciar diritto, d'onde è che è chiamato *anthropo* da' Greci (1), come chi dicesse, *animal ritto*: egli solo è dotato di mani, di grande articolazione, e di un tatto delicatissimo e finissimo, il che prova esser nato per l'arti (2). L'elasticità e sensibilità delle sue fibre e de' suoi nervi è maggiore che in ogni altro: e di qui è che le sue sensazioni e passioni son più veloci e varie; ond'è la fantasia grande, universale, mobile, spedita. Tutto questo mostra assai chiaramente che questo animale è fatto per signoreggiare.

§ IV. Ma la forza e dignità massima dell'uomo consiste nella mente, nella ragione e nella signoria della ragione. La mente umana, l'essenza che in noi pensa, siccome è stato altrove dimostrato, è un essere che non ha nulla di comune col corpo. Ella è veramente stretta e legata al corpo, da cui dipende in tutte le sue operazioni, presso a poco come un ragno alla sua tela; ma nondi-

(1) Meglio che l'*Adam terrestre* de' Cananei, che è l'*epicthonio* de' Greci. Perchè essendo tutti i nomi sostantivi nomi di qualità, o del lor complesso, i più belli sono da riputar quelli che ci presentano la qualità la più nobile, o un complesso delle più brillanti.

(2) Sarebbe questo, per cui da' popoli settentrionali fu detto *man*? Perchè anche tuttavia *manclet* son le *manette*. In fatti può ben esser definito, *l'animale dalle mani.*

meno ella ne ritiene una che le è propria, ed è la coscienza di sè e de' suoi pensieri ed appetiti. Si aggiunga quella signoria che fa che niente sia nell'uomo che non le sia in qualche modo soggetto. Questa signoria, che dicesi *libero arbitrio*, e la quale si sente, non si prova come si sente, non si prova l'esistenza (1), signoreggia non solo tutto quanto è nel corpo, ma ogni appetito, e la ragione medesima, ancorchè ne sia la guida: e per questa rignoria su di sè, e per la congegnazione ed articolazione delle mani si sottomette e mantiene nel suo dominio quanto gli è d'intorno.

§ V. L'appetito è nell'animale quel che è la molla in un orologio. Ma si voglion nell'uomo distinguere due appetiti, uno *animale*, nel quale sono la *concupiscenza* e l'*irascibilità* rispetto ai beni e mali particolari, o sensibili, o fantastici; l'altro *razionale* detto *volontà*, il quale è l'appetito del bene in generale, oggetto della sola ragione e proposto dalla ragione, perchè il senso non ascende nella regione dell'idee, cioè de' generali. Dove che nelle bestie non vi è altro appetito che l'animale, il quale non esce della sfera de' sensi e della fantasia, perchè nasce da forme

(1) Hanno mosse delle contese su questo punto i cervelli troppo elastici, e non hanno intesa la questione. L'atto di scegliere dimostra che io son libero, e questo atto si sente, non si prova. Da qualunque catena che vi piaccia di farlo dipendere, non sarà men vero che io il sento; e se io il sento, io sento che son libero. I sofismi possono imbarazzar la ragione, ma non faran mai che un sentimento non sia sentimento in quel che si sente. Ma è di ciò detto nella *metafisica italiana*.

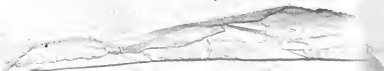
sensibili, fantastiche e singolari. E di qui si può comprendere che l'uomo è per sua natura fatto per un fine assai più sublime che non sono le cose corporee; e che ne' suoi passi dee più regolarsi con l'appetito razionale che coll'animale: e ciò vale a dire che non si vuol fissare al solo bene ed interesse particolare dentro la piccola atmosfera de' sensi, ma guardar lungi d'intorno, e rapportare le sue azioni o non azioni ad uno spazio più ampio, e ad un più general fine che non è la sola persona ed il suo presente bene. Perchè, se ha intelletto generale, potrebbe non sentire i generici rapporti delle cose? e se li sente, è forza che o li segua per esser in equilibrio, o sia compresso e perciò infelice dove li contrasti.

§ VI. Or qual diremo essere questo nostro fine? Io non credo che ci possa essere ignoto, purchè non ci scuotiamo e vogliamo udire non la voce de'filosofi, disputanti il più delle volte per vanità d'ingegno, o per amor di partito, ma quella della natura. Ogni uomo si sente per nanatura portato ad amare la sua esistenza e seguire quel sito dell'esserci, nel quale si stimi agiatissimo e soddisfatto. In questo sito consiste l'umana felicità. Ognun la brama quanto crede di dover esistere; perchè non vi è nessuno, tanto o stolto o pazzo, il quale, se gli domandi in quel che tacciono le passioni, vi possa dire con verità che egli cerchi e segua non la felicità di tutta la vita, ma di una parte solamente. Ma perchè tutte le nazioni, anche selvagge, sia per un senso della natura, sia per antiche tradizioni, o per qual si è

altra cagione, son persuase che dopo la presente vita che noi viviamo quaggiù in terra, ve ne sia un'altra da non finir giammai: son perciò tutte desiderose di esser felici, non solo io questo principio di vita terrestre, ma nella eterna massimamente, ed in quella più che in questa: tante sono le cure che per quella si danno tutti quanti, ed in ogni tempo, per modo che delle volte s'infelicitano per esser felici.

§ VII. La felicità di quell'altra vita non ci può essere riposta che nel possesso d'un bene sommo che riempia tutte le nostre facoltà appetitive, e ci inebrj, per dir così, di puro piacere. Questo bene non essendo che un dono dell'autore della nostra esistenza, non si può ottenere che pe' lumi e per le forze che Dio medesimo si degna di darcene sollevandoci al di sopra del piano della natura, dove l'uomo, animale grosso e palustre, non può di per sè elevarsi (1). Ella è dunque materia di teologia più che di filosofia. Vero si è però che si vuol esser persuasi che la via che Dio ci propone per la felicità di lassù, sia quella medesima che ci convien seguire per questa di quaggiù; e ciò è la vera virtù che è quella di esser savj, pii, giusti, onesti, temperanti ed obbedienti alle leggi: perchè non potrebbe Dio

(1) Quindi è quel di Virgilio *quos Juppiter amat, ardensque evehit ad sidera virtus.* Avrebbero i Pagani indovinato quell' ουδεῖς δύναται ἐλτεῖν προς μὲ, ἐὰν μὴ ὁ πατὲρ πέμψας μὲ ἑλκύσῃ αὐτὸν? *Niun può da me venire: se il padre che mi ha mandato, non il tiri.* Joan. VI, 44.



e la sua eterna sapienza esser varia e moltiplice; nè la legge dell'universo non esser lavorata al medesimo modello in ogni sua parte. Quanto alla perfetta felicità etica e politica, di cui qui intendo di ragionare, niun è che ignori non poter ella consistere che nell'essere a noi consej di non sentire verun dolore di corpo, veruna molestia ed afflizione di animo, e perciò nell'essere e tranquilli e soddisfatti. Ogni uomo che si trovasse in questo stato si chiamerebbe di sè pago e contento. Ma ci è egli poi possibile, dirà taluno? Noi abbiamo una natura bisognosa, irritabile, mutabile, sensitiva, accèndibile, ed una mobilissima fantasia. Come dunque sfuggire tutti i dolori del corpo e tutte le molestie dell'animo? La forza totale dell'uomo, composta di corpo e di mente, ritrovasi sempre di molto inferiore a'nostri bisogni e desiderj: l'ampiezza della ragione e dell'immaginazione, la fiamma dell'appetito escono al di fuori dell'angusto spazio del nostro potere: e questo ci fa, inevitabilmente e per vicende, infelici; non potendo sempre avere quel che alla natura fa d'uopo, e spesso restando defraudati i nostri desiderj. Dunque la beatitudine che qui ci può toccare è quella di avere il men che si può de'mali, sia di corpo, sia di cuore: MINIMA DE MALIS, e la SPERANZA del meglio, mirabile nutrice di ognun che pensa.

§ VIII. E perchè i mali nascono o da mancanza di quel che ci serve per esser senza dolore, o dal venirci addosso quel che ci nuoce, lo studio d'un uomo che voglia seguire con prudenza

e coraggiosamente la sua felicità, debbe aggirarsi nell' accrescere la sua forza totale, composta di corpo e di animo, o per poter conseguire quel che gli manca, o per respingere con vigore quel che gli può nuocere. Ma questa forza non si accresce se non accrescendo la VIRTU'; non essendo diversa l' idea di questa parola *virtù* da quella di *forza attiva* (1). Vi ha tre sorte di virtù, *intellettuali*, che sono le scienze delle cose utili; *morali*, che sono gli abiti virtuosi del cuore; e *meccaniche*, cioè l'arti che esercitansi con i muscoli e con le membra del corpo, e che, oltre che il rendono più agile, snello, sano, gli procaccian eziandio quel che bisogna alla natura animale. I primi due generi aumentano la forza della mente e rafforzano e reggono quella dell' appetito; l'ultimo quella del corpo. Se non si può esser beato senza aumentare la forza totale dell'uomo, " sic- " chè ella o superi o venga ad essere eguale alla " forza de' bisogni ,, e questo fassi per li detti tre generi di virtù; segue di non poter essere beati senza molta virtù. E conciossiachè la vera virtù sia abito, ed ogni abito si acquisti per indurare sotto severa e lunga disciplina, la prima e fondamentale legge della nostra betitudine è (2)

(1) *Virtù*, *virtus*, *vis*, *is* greco, è sempre forza attiva.

(2) Perchè indebolita od oppressa la natura per l'ignoranza, o per una vita pigra e molle, 1.° non sappiam seguire con coraggio quel che le manca; 2.° nè respingere con fortezza i mali che le vengono addosso. « I « popoli ignoranti e selvaggi sono oppressi da infiniti « mali per l'ignoranza. » Vedete le mie *lettere accademiche*. E i Sibariti potrebbero esser felici? Inten-

Chi non suda, non gela, e non si estolle
Dalle vie del piacer, là non perviene.

§ IX. E perchè è detto che questa forza debba occuparsi principalmente nel distaccar da noi i mali che ci infelicitano, egli è bene che qui si spieghi l'arte di ciò fare. Per intenderla si consideri che l'uomo è soggetto a tutte le leggi dell'universo. L'arte adunque di esser felice è di ben conoscerle ed osservarle. L'uomo è un essere: le leggi fisiche degli esseri son due principalmente, 1.° *amar l'esistenza*, 2.° *agire*, perchè l'azione è l'essenza d'ogni essere. Dunque è un male tutto quel pel quale s'attacca e infama così l'esistenza, come l'azione. L'uomo è un corpo: la legge principale dei corpi è la coesione delle parti che genera *l'unità*: ma l'unità si serba colla fatica. Tutto quel che ammolla è opposto a questa legge, ed è sorgente di dolore. L'uomo è una pianta: la legge fisica delle piante è la vegetazione; e la

---

deano male la legge *di non dolersi* gli epicurei; perchè e' bisogna avvezzarsi al dolore per men sentirlo. « Come ne' corpi duri l'elasticità fa che i colpi non vi « lasciano impressione; ma i molli le ricevono e riten- « gon tutte, ed a lungo andare vanno a rimutarsi « dalla prima figura. Avvertasi che quel che può ren- « der felici le persone, è quel medesimo ed il solo che « genera la felicità politica. Se niuna persona si può « dir felice che non abbia molto giudizio, prudenza, « temperanza, fortezza, giustizia, ecc., ed una medio- « crità di beni esterni da soddisfare i più pressanti « bisogni della natura; non lo possono neppur essere le « repubbliche a cui mancano sì fatte doti e beni. Niente « è meglio dimostrato dalla sperienza. » Veggasi un bel discorso di Aristotile nel VII della Repub., cap. 1.

morale, *custodisci la vegetazione*; il che si fa senza far loro mancare il succo necessario e senza affogarle nel soverchio. L'uomo è un animale: le leggi della animalità sono anch'elle due, *sensibilità, forza generativa*; dunque la legge morale è, *soddisfa le naturali sensazioni ed istinti senza opprimere la vita*; al che serve la temperanza ne piaceri. L'uomo è una mente unita al corpo: la legge fisica della ragione è il calcolare i principj, i mezzi, i fini; donde segue la legge morale, *guarda al tuo fine in ogni passo*, cioè calcola tutti i rapporti delle azioni e non azioni col fine totale, e quivi dirigi tutto. Da questa legge di ragione seguono quattro regole particolari.

I. Un dolore, il quale ci libera da un maggiore, è un bene. Per il che se la temperanza, l'astinenza, il frenar l'ira e l'avidità di vendicarci de' torti fattici, il vincere l'ambizione; se l'esercizio del corpo, la fatica ed ogni altra disciplina servonci ad isfuggire maggiori mali, che non è quello di sì turbolente passioni, come servonci in fatti, ci è nessuno tanto sciocco o pazzo che non li reputi fra' beni (1)?

II. Un piacere che ci priva d'un più grande, è un male. E tali sono tutti quei piaceri, i quali turbano la mente, o la rendono stolida e distratta; siccome il voler compiacere certe vane o stolte

(1) Con questa legge fisica della natura si accorda mirabilmente quella della *pazienza e fortezza* cristiana, *togliete la vostra croce e seguitemi* da coraggiosi. Ma se tal è l'ordine del mondo, ogni altra filosofia è chimerica e ridicola. Il meno felice è chi più vuol esserlo.

passioni: quei che indeboliscono la virtù e le forze del corpo, la ghiottoneria, la venere immodica, il soverchio riposo ed ozio, ecc.: quei che tagliano i santi legami della società civile, e ci rendono odiosi o schifi, " come son quelli di far " male agli altri in qualsivoglia lor dritto per " amor di straricchire, o di acquistare imperio; " quelli di viver da bestie, ecc. „

III. Un piacere che genera dolore, è un male. Son delle tazze di Circe, le quali fannoci di uomini bestie; de' mercimonj, ne' quali più si perde, che guadagna. La regola d'un savio vuol esser sempre, *è più il guadagno o la perdita che io fo pel totale della felicità?* E dove sia più la perdita, dee astenersene se vuol serbare il carattere di prudente.

IV. Un dolore che produce piacere, è un bene. È la via aspra e dura, scelta da Ercole in faccia al lieto, giocondo e lusinghiero aspetto della fortuna: perchè questa mena a disonore e miseria, e quella a gloria e felicità.

§ X. Per meglio intendere questa regola è da sapere che tutti i mali a cui siamo in questa vita soggetti nascono da una forza di COLLISIONE (1). Essi son di cinque generi, metafisici, fisici, etici, politici, teologici. I. l'uomo essendo un essere finito e limitato, doveva essere accozzato con tutti gli altri di questo mondo, ordinato, coordinato, subordinato. Egli non può esser tutto, e non può romper la catena, per cui il mondo è mondo. Non

(1) Vedi la *metafisica italiana*, parte I.

può essere un anello inferiore, nè superiore di quel che è; e questo è la sorgente di tutti i suoi mali, i quali nondimeno son beni nell'ordine del tutto. II. L'uomo essendo essere animale e corporeo, è soggetto alle leggi dell'azione e reazione delle parti, e alla sensazione; il che genera i suoi mali fisici per una inevitabile collisione corporea, " ancorchè ella sia il fondamento de' piaceri di " quaggiù, per cui è compensata d'avanzo. ,, III. L'esser la sua ragione finita, viene a collidersi coll'infinità delle idee e de'loro rapporti, che è la legge del vero. Donde nasce l'ignoranza, l'errore e'l peccato, sempre figlio dell'ignoranza e dell'errore che fa la somma de'mali etici (1): " quantunque questa medesima sia sorgente inesausta " di curiosità e di piaceri che nascono per pascerlo " continuamente del cibo nettareo, che reca il " discoprire il vero lentamente, e come sviluppando pian piano il gran gomitolo del mondo. ,, IV. L'uomo non può nascer da sè, nè viver solo: ma nella vita compagnevole è sempre una collisione delle atmosfere delle particolari nature e de' privati interessi, che genera i mali politici, i quali debbono esser tanto più grandi, quanto l'uomo divien membro d'una maggior società. " Ma se la compagnia reca de' mali, ella è dal- " l'altra parte l'assicuratrice della vita e de'beni,

(1) Quindi è che il peccato in tutto l'evangelio di S. Giovanni è detto σκοτία, *tenebre*. La voce ἁμαρτία, che si rende per quest'altra *peccato*, non significa nella sua origine che *sbaglio*, *errore*, *il distaccarsi dallo scopo*.

" il che è fonte di grandissimi piaceri, ignoti agli " uomini della natura (1). „ V. Finalmente come non vi è, e non vi può esser nazione senza idea di divinità, " conciossiachè tutta la catena di " questo mondo uscendo della bocca dell'essere " eterno porti seco improntato il carattere della " sua prima cagione „; ; così non vi è, e non vi può essere nazione senza religione e senza teologi (2). La collisione di certe opinioni teologiche o fra loro o con la vita umana, produce il quinto genere de'mali, e per avventura il più fiero e desolatorio (3). Un Persiano e un Turco

(1) Vedete come Lucrezio nel V libro maravigliosamente descrive questi uomini della natura:
Volgivago vitam tractabant more ferarum.

(2) Alcuni sedicenti *spiriti forti* vorrebbero sbandire la divinità e la religione: ma tutto il genere umano e tutta la natura la vuole, non per elezion capricciosa, ma per un senso della natura medesima, il quale le è essenziale Come sveller la natura? Son dunque matti i sedicenti *spiriti forti*: e più ancora matti sarebbero se vi potessero arrivare. « Non si può vivere senza giu- « stizia, e non vi può essere vera gistizia senza idea « d'una legge generale; nè idea di legge generale senza « idea di divinità. Le leggi fondamentali di ogni città, « dice il coro di Eschilo nelle *Supplici*, v. 712, son tre: « I. venerare gli dei *enchorj, protettori del paese*; II. ri- « spettar le patrie leggi; III. onorare i genitori. La ne- « cessità di queste leggi è mostrata da tutta la storia « umana. Ma se svellete la prima fondata sulla nozione « d'un essere presidente all'universo, vengono a perire « l'altre due. »

(3) « Di tutte le guerre, le civili e quelle di reli- « gione sono state sempre le più empie, crudeli, deva- « statrici. Elleno tagliano tutti i vincoli della natura, « delle leggi e della religione medesima. »

si scannano per opinioni, un Luterano ed un Calvinista, un Molinista ed un Giansenista; ancorchè sappiano che Dio non vuole che si scanni nessuno per amor suo (1). Ora nell'aver di questi mali il men che si può, consiste la nostra felicità. Dunque questa felicità richiede molta prudenza, fortezza, giustizia, temperanza, esercizio, molta virtù, in somma, che è la perfezion delle forze umane: e quelli che si danno ad intendere altrimenti, vogliano o no, sono i più infelici. *Qual è il più misero uomo?* si domandava un giorno ad un savio. *Colui*, rispos'egli, *che più si studia di non aver parte alcuna nella miseria.* Tal è l'ordine della provvidenza, ordine che non si tenta di rompere o mutare senza maggior miseria. " Felice dunque chi può nel mondo occupar una " nicchia nè più grande, nè più piccola de' suoi " naturali bisogni, e sapersela conservare. Sarà " sempre nell'equilibrio dell'ordine di questa ro" tante macchina dell'universo. ,,

§. XI. Dalle quali cose si può comprendere quanto sieno sciocchi e quanto ragionino male coloro che pretendono a qual si è grado d'indipenza. Questa parola *indipendenza*, e l'idea che le risponde, non può convenire che all'essere eterno, sovrano, infinito: e non si vorrebbe mai udire in bocca di animali sì piccioli, sì per tutti i versi limitati, sì circoscritti, sì legati ad ogni altro essere che li circonda, esseri i quali han bisogno e debbono temere non che l'uno dell'altro,

(1) Vedi il capitolo XVIII della profezia di Ezechiello.

ma d'ogni altra cosa la più picciola e dispregevole della natura; " esseri finalmente che non " hanno altra esistenza che precaria; che son fe- " nomeni piuttosto che esseri. „ Questa idea dunque è una chimera, la quale ha rovinate e rovina le persone, le famiglie, le nazioni, i sovrani. Non è egli indipendente l'imperador della China, dirà taluno, signore di 120 milioni di anime, in capo ad 800 mila uomini di truppe regolate? Anzi, dico io, quanti son più coloro a cui comanda e signoreggia, tanto ha egli maggior bisogno di dipendere, e più è incerta la sua vita e la sua felicità (1). Quando si potesse non dipender dagli uomini, si potrebbe non dipendere dall'aria, dal fuoco, dall'acqua, dalla terra, dalle piante, dagli animali e da tutte l'altre cose della terra? " E poichè siete assicurati da questa " banda, non vi è fibra nel corpo, non goccia di " sangue che non debba farvi tremare. La fan- " tasia medesima, ove germoglia e cresce l'idea " pazza d'indipendenza è il più fiero tiranno " d'ogni uomo tiranno e stolto. „ L'arte dunque di esser felici è di saperne dipendere, di sapervisi combaciare, di saperne far uso. E perciò gli

(1) Nelle guerre civili del secolo passato l'imperadore . . . chiamò in soccorso i Tartari Manchei: questi Tartari vollero essere piuttosto padroni che ausiliarj. L'imperatore con la sua famiglia stimarono di dover cedere l'imperio con impiccarsi con le proprie mani. Ecco l'indipendenza di un gran sovrano. In tutti i paesi la storia è piena di simili fatti, e niuna più, quanto l'italiana, incominciando da Roma sino alle Alpi ed al mar Jonio.

stoici rinchiudeano tutte le virtù nella prudenza e nella temperanza o sia moderazione:

Nec facile est placidam ac pacatam degere vitam
Qui violat factis communia foedera pacis (1).

§ XII. Nascono qui di certe questioni, la prima delle quali è: Qual è l'immediato principio motore degli uomini che li solletica di dentro e spigne, sia che facciano che che sia, o che si astengano di fare? Al che rispondo, che considerando noi medesimi, e quel che in noi ci sentiamo, troveremo non essere da altro mossi che dal dolore e dall'inquietudine. Ogni dolore è un sito per noi scomodo; e quindi è che ci studiamo a tutto potere di cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo che o non sentiam dolore o ne sentiam men che si può. Si vuole intanto osservare che per la parola *dolore* noi non intendiamo quel solo che addomandasi dolore di corpo, ma ogni molesta sensazione, sia di corpo, sia di animo, che ci punga ed inquieti, nè ci lasci godere dello stato e sito in cui siamo. Adunque tutti i nostri desiderj, mobili, piccanti, torbidi, non sono che de' dolori, e delle volte maggiori assai che quelli del corpo; siccome si può conoscere per l'ambizione, avarizia, amore, ira, ecc., appetiti tutti quanti pungentissimi e scottanti.

§ XIII. Questi dolori o desiderj, e queste moleste sensazioni, inquietudini, passioni possono nascere da molte parti: 1.° da' moti e forze dei fluidi

(1) Lucret. lib. V, v. 1153.

e de' solidi del corpo medesimo, donde sono infiniti morbi, ipocondrie, tristezze, dispiaceri d'animo, 2.° da ogni percossa o azione esterna, tanto de' corpi duri, quanto de' fluidi e sottili, come acqua, aria, fuoco, ecc.; per la qual percossa venga la tela nervosa, solo istrumento di sensazioni, ad essere o pesta o contusa, o rilassata o lacerata, ecc.; 3.° dalle forme delle cose che veggiamo, udiamo, ecc., le quali percuotendo il cerebro e quindi il cuore, che è col cerebro strettamente congiunto pe' nervi cardiaci e per le arterie carotidi, destano in noi delle subite commozioni e passioni che c'inquietano fino a che non le avremo calmate o ridotte ad ascoltar la voce della ragione. A questa cagione si vuol riferire quei moti che ci vengono dalla lezione de' libri per le immagini delle cose che ci rappresentano. Alessandro invidiava Achille per la lettura di Omero; e Carlo XII, re di Svezia, Alessandro per la lettura di Q. Curzio. Una tragedia ci muove a sdegno, a timore, a misericordia: e certi poeti troppo teneri liquefanno la maschia virtù degli uomini, e rendonli servi di una marciosa voluttà. Una lezione empia dissipando il giusto timore che ogni uomo vuole avere della santa spada di Temi, incita tutte le facoltà umane ad una stolta ferocia di mente e di cuore; 4.° dalla fantasia, la quale, o immaginando nuove forme, o rappresentandosi le una volta ricevute, ed ingrandendole e scemandole e congegnandole in infinite maniere, o guardandole per aspetti non prima veduti, ci cagiona un'immensa varietà di movimenti, e perciò di amori,

cupidità, sospetti, timori, gelosie, ecc.; donde nascono dei dolori e delle moleste sensazioni; 5.° finalmente da una certa simpatia o antipatia che noi abbiamo con le cose che ci son d'intorno, e vale a dire per una consonanza o dissonanza delle forme ed aspetti di queste cose, e de' loro moti e suoni con la natura nostra. Quindi nascono di certi amori o odj, di certe compassioni o ire, di certe inclinazioni o avversioni di cui non tutti saprebbero render ragione, ancorchè non sieno che effetti di cagioni puramente meccaniche, non altrimenti che le consonanze o dissonanze delle corde musiche; perchè le nostre macchine per la gran quantità di fibre e nervi elastici non sono chè come istrumenti musici a corde.

§ XIV. Ora egli è manifesto, per la sperienza che ciascun può aver di sè, che noi non siamo mai desti e mossi a fare o a cessar di far niente, se non per alcuno di questi dolori, desiderj, inquietudini, ecc. Perchè stimiamo di potercene liberare o con far qualcosa, come chi fatica per procacciarsi del cibo da soddisfare al dolore della fame, o combatte valorosamente per compiacere al pizzicor della gloria, ovvero chi si dà a dormire per curar la stracchezza; (1) chi si astiene da far male o per l'appetito della virtù o per l'inquietudine che in lui desta l'aspetto della pena e il timore della divinità, detto perciò da' Latini *religio*, cioè scrupolo ed ansietà di coscienza, ecc.

(1) Qui v'è interruzione di senso nell'edizione napoletana, che può supplirsi *o col cessar di fare, come*

§ XV. Si chiede, se il piacer ci muove. Al che si vuol rispondere che sì; *trahit sua quemque voluptas*. Ma non è già il piacer conseguito che ci muove, essendo il conseguito piacere uno zero, un niente che non può avere attività alcuna; ma è quel che bramiamo di conseguire, stimandolo per noi un bene. E perchè ogni brama e desiderio è un dolore, segue che il piacer non ci muova che pel dolore che in noi cagiona (1). Ed in fatti a ben intenderla, il piacere non è altro, salvo che il cessar del dolore e della noia, il termine del dispiacere, niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno che non sia il fine di qualche inquietudine. Ma si vorrebbe sapere, donde nasce egli il piacere equabile, se ogni piacere è termine di dolore? Rispondo che il piacere equabile è la coscienza libera d'ogni inquietudine; la quale avendo sempre un essenziale rapporto ai passati dolori e molestie, gode in sè medesima di trovarsene scevra (2). Perchè quel rapporto desta di certi insensibili increspamenti nella tela nervosa, che in tempi cortissimi si levano e sbassansi, d'onde viene a nascere il piacere equabile, cioè continuato in tempi picciolissimi, ma concatenati. E nel vero quei che hanno poco appetito, volendo avere il piacer di mangiare, hanno con delle salse

---

(1) Ond' è il detto di S. Agostino: *fecisti ad te nos Domine; et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te*. Confess.

(2) È quel che dice Lucrezio: *Suave mari magno, turbantibus aequora ventis, etc.*

a far nascere nel palato certe momentanee e continuate punture, la cui cessazione genera momentanei e continuati piaceri del gusto. E a questo modo è ben da noi altri detto *aguzzar la fame*. Fassi il medesimo dalla gente voluttuosa con i piaceri venerei. Questa sola è la cagion del perchè piace la musica; perchè generando de' momentanei increspamenti continuati produce dei momentanei e continuati piaceri. Avvien l'istesso per la veduta di una vaga e fiorita campagna; perocchè le momentanee continuate vibrazioni del lume dipingente nel fondo degli occhi sì grande varietà di oggetti e di colori, producono de' momentanei continuati increspamenti, la cui momentanea continuata cessazione è gratissimo e soavissimo piacere.

§ XVI. Un'altra questione è: se l'uomo è per natura malvagio o buono; o nè l'un nè l'altro. Dove i filosofi son iti in diversi pareri, secondo che essi erano di lieto e giocoso, o tristo e malinconico temperamento. Il vero è che venendo noi in questo mondo non ci veniamo forniti di abiti nè virtuosi, nè viziosi (1); ma ci veniamo nondimeno con una certa natura elastica e ritrosa, e per minime punture trabalzante fuori della sua vera utilità; " la quale ancorchè intesa dalla na-
" tura alla conservazione dell'individuo è tutta-
" volta facile a divenir fierezza, crudeltà, malva-
" gità. ,, L'uomo ha bisogno di sentire le passioni

(1) Deve intendersi di quegli abiti che i teologi volgarmente chiamano *acquisiti*.

senza i pungoli delle quali non si moverebbe nè al bene nè al male. Le passioni sono l'eslasticità della natura umana, priva della quale sarebbe un esser molle e senza azione. Ma la natura di queste passioni è tale che frequentemente sbalzan l'uomo fuori del giro che gli conviene. Quindi è quella folla di falsi affetti, sdegni, odj, vendette, ferocia, timori panici, stupide maraviglie, ridicoli e nocevoli amori, superbie, ambizioni, avarizie, ecc. E questo prova che la natura umana, rispetto alla compagnia degli uni agli altri, ha un certo che insito di bestiale che non è sempre buono nè per noi nè per gli altri. E ancorchè tutto questo, prescindendo dall'uso che se ne fa, non sia di per sè nè probità, nè improbità, perchè, come ben dice un gran teologo, i moti e le qualità fisiche non son da dirsi nè beni nè mali morali; la sperienza però ci mostra esser pochi coloro, i quali non l'impieghino male, lasciandosi trasportare oltre al convenevole. Ma siccome vi è nell'uomo molto che inchina al male; così non vi è animale, in cui sia più virtù fisica, così per riguardo all'intelletto, come rispetto al corpo; di che è detto altrove: e la legge naturale di giustizia e di compassione, la coscienza dettante, *non voler fare ad altri quel che spiacerebbe fatto a te*, è, dice il medesimo teologo (1), una forza inchinante al bene in tutta la razza umana.

§ XVII. Ma son qui da considerare più attentamente due interni principj, motori, simpa-

(1) S. Tommaso 1, 2, q. 94.

tici ed energetici, che sono essenziali alla natura nostra, e sono *l'amor proprio* e *l'amor della spezie*, che potrebbero dirsi *forza concentriva* e *forza espansiva*. E dello amarci noi con forza simpatica, essenziale, necessaria, energetica, assai ne siamo a noi medesimi testimonj. Ma non ci debbe esser meno manifesto che noi siamo sì fatti, da venir necessariamente tocchi e come per simpatia musica da piacere ed interna soddisfazione, come veggiamo un altro uomo, dove niente sia nel suo aspetto e movimento che generi sospetto o timore o dispiacere; e da misericordia, come il veggiamo patire. Che se delle volte sfuggiamo la vista di qualcuno, o ci compiacciamo degli altrui mali, egli è ciò da credersi posteriore alla natura, ed avvenire per qualche accidente che ci faccia riguardar colui siccome a noi infesto. Come nelle corde di un cembalo al toccarne una risuona l'ottava per la consonanza della tensione; la quale nondimeno non risuonerà, se voi la tendiate più o meno di quel che richiegga l'unisono: a quel medesimo modo, essendo le nostre nature lavorate, quanto sembra, ad un medesimo regolo e stampate su la medesima stampa (1); non fia pos-

« (1) Si pretende da alcuni filosofi che gli uomini « son così di spezie diverse, come le bestie. Se si parla « della varia modificazione degli aspetti e maniere « esterne di vivere, niente è più vero: ma quella μορφὴ, « *forma* e specie che vien dalle interne proprietà è in « tutti la medesima. Voi potete formare del medesimo « oro corpi di diversissima grandezza e figura: mute- « rete la *morphè* esterna, non l'interna che risulta dai « costitutivi. »

sibile che nell'incontro l'aria dell'uno non commova simpaticamente l'altro. È un errore quel di coloro, i quali pretendono che l'una di queste due forze nasca dall'altra. Il che è come se alcun dicesse che ne' pianeti la forza di gravità che li porta a' centri, sia figlia della forza di proiezione che ne li distacca. Queste due forze adunque sono in noi ambedue primitive, benchè legate insieme; niente essendoci più chiaro per la storia fisica e politica dell'uomo. Voi non troverete negli uomini nè chi non s'ami per energia e simpatia naturale, nè chi a quel medesimo modo non ami altri, dove niente sia in lui che si frapponga fra l'azione di questa forza (1): e questo anche in quelli che sono i più crudeli ed i più scellerati; niuno di loro essendovi, a cui piacesse il suo piacere del quale nessun altro partecipasse. La qual cosa quelli che ragionano a rovescio, ascrivono all'amor proprio, mentre era da attribuirsi al fisico impasto della natura. Egli è vero che come l'attrazione ne' corpi nel contatto è massima, e va indebolendosi a proporzione delle distanze; così l'attrazione reciproca degli uomini e la carità è grandissima ne' congiunti di sangue, di convitto, di patria, ecc., e si va illanguidendo a maggiori distanze; non sì però che non se ne

---

(1) « In tutto il Paganesimo non ho trovata cosa « che fosse più saviamente pensata, e più degna di re- « ligione, quanto è il ἐλέου βωμὸς, *l'altare della mi-* « *sericordia*, che, secondo che riferisce Pausania nella « descrizione dell'Attica (pag. 39, ediz. di Lipsia, 1696,) « gli Ateniesi veneravano più che tutti gli altri Dei. »

veggano manifesti segni, ed in coloro principalmente, i quali sono men guasti dalla ambizione, dal lusso, dall'avarizia e da altri vizj delle gran città (1).

§ XVIII. Egli è il vero nondimeno che la forza concentriva spesso trae a sè soverchiamente; donde nasce un indebolimento della diffusiva, che strugge il fondo medesimo della concentriva: e la diffusiva per un entusiasmo uscendo troppo del centro, annienta sè e la concentriva. Perchè quella per trarre a sè più di quel che fa mestieri viene a far del male a molti altri; e questa per troppo far bene agli altri, uccide sè medesima (2), onde cessa la sua efficacia. Nè vorrei che altri credesse che le persone, le quali sprezzano i loro comodi e la loro vita pel ben degli altri, fossero cotanto

(1) Arrigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745 ce ne somministra un esempio lampeggiante. Erano su d'una feluca da venti inglesi che vogavano lungo il lido per iscoprir qualche passaggio all'oceano occidentale; e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave e la feluca inglese. Questa feluca diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de' Canadesi più vicini al lido, (sono de' destrissimi nuotatori) gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare e rilevarono la barca con atto di natural generosità, che io non saprei quanti fra noi volessero imitare verso gente ignota, e nell' aspetto di maggior forza. Se ne trova assai esempj in tutti i viaggiatori.

(2) « Tutti i soverchio zelanti del ben pubblico son « capitati male. È la continua storia di Europa di 3000 « anni. Tutti gli eroi son morti violentemente.»

poche quanto si crede: perchè voi troverete pochi padri e poche madri che non si sacrificasser per i figli; e molti figli lasciansi ammazzare per i loro genitori; e non pochi amici, anche tra gli stessi assassini di strada, metton la vita l'un per l'altro; ed un'infinità di assassinati per essere troppo amici del ben del genere umano. E perchè questa forza viene a modellarsi per l'educazione e per li pregiudizj nazionali, noi veggiamo quell'entusiasmo di tutte le persone di una nazione a procurarne il bene, a difenderlo, ecc., dove il guasto costume ed il non saggio governo non le ritragga. Il che chi ascrivesse al solo interesse personale, mostrerebbe di capir poco che gli uomini, i quali operano per riflessione, sono rari, la maggior parte non operando che per moti simpatici (1).

§ XIX. " Ond'è, dicesi, che vedesi tanta ne-
" micizia tra persona e persona della medesima
" famiglia, *odia fratrum*; di famiglia e famiglia
" in una medesima città; ed ultimamente di na-
" zione e nazione? È perchè ogni uomo ha pur
" un senso naturale della egualità delle persone

(1) Ho veduto infinite volte nelle barruffe di qualunque genere che si accendono nelle strade, le femminelle, i facchini, gli artisti, i bottegai, ecc., frapporsi con manifesto pericolo di vita fra le spade o le pistole di gente furiosa, e dipartirla; e i pochi riflessivi, ordinariamente del genere de' culti, ritirarsi e lasciar fare. Dove si vede che la soverchia riflessione e circospezione raffredda la forza diffusiva, come un soffio umido la forza elettrica de' vetri. Ma la riflessione è di pochi ed è posteriore alla natura.

" e de' diritti ingeniti; fate che egli vegga e senta " sbilanciata questa egualità, voi vedrete germo- " gliar subito l'invidia, l'ira, l'odio, la nimicizia, " la guerra. Ogni uomo crede che una superio- " rità d'un altro uomo, che non ha dato nè la " natura nè lui, sia un'offesa, e si studia di ven- " dicarsene. E questo prova che ei non nasce ne- " mico dell'altro, ma il diventa per cause acces- " sorie allo stato della natura. La natura fa eguali, " e perciò amici: le cagioni accessorie alla natura " disuguagliano e fanno nemici. Seguite il pro- " gresso del genere umano dalle prime origini " fino a' tempi di grandezza e di lusso, e voi po- " trete vedere questa teoria svilupparsi costante- " mente ne' fatti (1).

§ XX Da che dunque dipende la presente felicità dell'uomo e delle nazioni? Da questo, credo io, di trovar la legge dell'equilibrio fra quelle due forze, da farne una massima regolatrice, da attaccarvisi e seguirla con costanza: perchè allora le due forze cospireranno al medesimo

(1) « Questa crosta, che l'ineguali tà ha sparsa su la « primitiva natura, e la stranissima figura che ha data « all'intelletto ed al cuore dell'uomo, facea dire ad « Aristotile, metafisico e politico raffinatissimo, che non « è più possibile di veder l'uomo di natura. Hobbes « intanto ha fabbricata l'opera sua *De cive* sulla crosta, « credendo essere la prima natura; come noi fabbri- « chiamo de' bei palazzi su le croste lapidee, delle « quali il Vesuvio per le frequenti eruzioni si è rive- « stito. Dunque quest'opera di Hobbes, fermando i pre- « giudizj, non può servire a correggere l' uomo e me- « narlo a virtù. »

punto che è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali che possono venirvi addosso dall'elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni (1): e dove eccede la diffusiva, viene a spiantar il fondo; il che se fosse universale, gli uomini siccome fanatici e pazzi verrebbero tutti a distrugger sè stessi, come se tutti fossero Orlandi furiosi. Or questa legge di equilibrio è, secondo me e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è, *serbate intatti i diritti di ciascuno: anzi soccorreteli quanto sapete e potete;* come vedremo nei seguenti Capitoli.

CAPITOLO II.

Della legge morale generalmente.

§ I. Ogni uomo per natura sente le leggi fisiche; ma per ben vivere gli è mestieri non solo sentirle, ma regolarle ed ordinarle al fine della vita, cioè al *minimo de' mali*. Potrebbe egli ciò fare senza una regola rifulgente e costante? Ecco dun-

(1) L'uomo non vuol essere offeso; ed offeso, vuol vendicarsi. Se non il vendica la legge, cerca di vendicarsi con le sue mani. L'uomo vuol esser soccorso, pretendendo di averne un diritto ingenito; e dove non il sia, odia; e l'odio è sempre un gran principio di mali. Tal è la forza della presente nostra natura. Se non si può svellere, si vuol dunque serbar la legge che la natura medesima ci dà.

que la necessità d'una legge morale. Si dice che la ragione ci dee regolare. Ma la nostra ragione non è sempre in grado di ben servirci, senza attaccarsi a qualche massima o principio chiaro e fermo che la rischiari e la regga; e questo per dileguare quelle cagioni, onde nascono la nostra ignoranza e i nostri errori; per frenare quelle passioni che ci sbalzano fuori dell'atmosfera dei nostri veri interessi, e rompono l'equilibrio delle due forze primitive; finalmente per tener dentro certi termini la signoria del libero arbitrio, che è d'una natura ritrosa e contumace ed agognante all'indipendenza. Così quando si dice da tutti che la prima legge dell'uomo, nata con lui ed insita, sia la *retta ragione*, dove non si distinguan bene le idee di queste due parole, si potrebbe intendere che la ragion nostra fosse regola a sè stessa. La *ragione* non è che la facoltà calcolatrice; ma per ben calcolare ha bisogno di certe evidenti e fisse massime, senza le quali non sarà mai retta. Or queste massime per appunto formano la regola della ragione (1).

§ II. Ma qual dovrebbe essere una regola che potesse ben servire a condurci nel corso della vita, sicchè afferrandoci a quella potessimo marciar diritti e sicuri alla nostra felicità? Io credo che ella dovesse avere tutte le seguenti condizioni, cioè che fosse vera, diritta, certa, immutabile,

(1) La *retta ragione* è anche la regola de' geometri: ma ella non è retta se non per certe ed immutabili massime.

divina, obbligatoria. Ella sarà vera, se sia nella natura medesima, non nell'opinione de' filosofi o ne' pregiudizi dei popoli, e se produca vera utilità così nelle persone, come nelle città, e in tutto il genere umano. Sarà diritta, dove sia la più corta linea tra noi ed il nostro fine, cioè la felicità; perchè le curve essendo più lunghe, non son da dirsi regole, ma distaccamenti dalla regola. Sarà certa, se sia nota in ogni tempo e luogo, e ad ogni persona, e sempre producitrice de' medesimi effetti, cioè cagione eterna del *minimo de' mali.*

§ III. Ma ella debbe in oltre essere immutabile e perciò divina; niun'altra legge di ragione, fuorichè quella della mente divina, potendo essere immutabile. E del dover esser immutabile la ragione è che questa regola debbe esser tanto tempo la medesima, quanto gli uomini sono i medesimi, hanno i medesimi bisogni, il medesimo fine ed i medesimi rapporti con quel fine. Or come gli uomini son parte di questo mondo, essi saranno i medesimi finchè sia il medesimo questo universo, ancorchè possano all'infinito variare le opinioni, gli abiti, le mode e le altre modificazioni e figure della natura; perchè gli accidenti non possono differenziar le sostanze e le loro ingenite proprietà. Dunque la legge che ci dee servir di regola, debbe esser quella medesima che incatena tutte le parti di questo mondo, fissando a ciascuna la sua natura, i suoi rapporti e le leggi particolari. E perchè la legge che questo fa, proviene da Dio, mente creatrice e conservatrice di

questo universo; o per meglio dire, è la ragione medesima e l'imperio della divina volontà, costante ordinatrice di tutto a tenore dell'essenze e dei rapporti essenziali delle cose ordinate; seguita che la regola generale, prima, insita, immutabile della vita umana, e sorgente d'ogni altra legge che possa giovarci, non possa essere che divina. " I Greci videro, benchè alquanto al buio, questa " regola che essi chiamavano *αῖσαν, regola che " mette a livello e adagia nel proprio e natural " sito ogni cosa*; ed i Latini *fatum*, immutabile " concatenamento di tutte le sostanze mondane, " donde dipende il loro equilibrio, la pace, la " felicità. Questo *fato* dipende, dicon essi, dal " cenno di Giove che gli Stoici chiamano *pro-* " *noia*, *provvidenza* d'occhio infinito, collimante, " nè mai vacillante ,, (1).

§ IV. Finalmente una regola, perchè sia legge ed utile, dee di necessità comprendere due parti essenziali, cioè un decreto che ci mostri quel che si dee o no fare, ed un motivo che ci obblighi ad osservarla più tosto che no. Il principio motore della natura umana è, com' è detto, il dolore e il desiderio; dunque niun altro motivo potrebbe

(1) Il coro di Egizie in Eschilo nelle *Supplici* dice con maravigliosa e profondissima teologia, v. 682, di Giove:

Ὃς πολιῷ νόμῳ αἶσαν ὀρθοῖ
Che con canuta legge i fati addrizza.

Questa legge canuta, cioè vecchia, è l'eterna ragione della divinità; e l' *αῖσα* è l'ordine ed incatenamento delle sostanze di questo universo.

spignerci ad osservar questa regola, se non il dolor delle pene e il desiderio de' premj, inquietudine anch' essa e grande che non lascia coloro riposare, i quali conoscono la convenienza del premio colla natura e il fine nostro; perchè il premio è sempre un bene che riempie un bisogno; ed un bisogno sentito ed avvertito è sempre un dolore. Tutto questo dicesi obbligazione, ed è la seconda parte d'una legge, parte essenziale, senza cui niuna legge è legge (1).

§ V. L'obbligazione poi si suole generalmente dividere in *interna* ed *esterna*: e l'esterna in *perfetta* o *imperfetta*. Se l'osservar la legge porta naturalmente seco il *minimo de' mali*, perchè ci fa vivere nell'ordine della natura, ordine disimpegnante dalla pressione che nasce dal disordine, e perciò apportatore di beni: ed il non osservarla il *massimo*, cacciandoci dall'ordine e mettendoci in uno stato violento e di pressione; ella dirassi obbligazione interna, come quella che nasce dalla natura medesima dell' uomo e del mondo, e dall'incatenatura delle cose; la quale è come un' in-

(1) Questa parola *lex*, dovunque si derivi, che importa qui poco, dee esser sempre un legame che fissi i termini a' diritti di ciascuno; ond'è in Lucrezio *constituere jura* e *arctaque jura*, come se la legge li circondasse di siepe; ed oltre a ciò un ἕρκος, una difesa dagl'insulti, dall'ingiurie, dalle offese di qualunque. Quel fassi co' decreti delle leggi, e questo con le pene e co' premj. Come le pene e i premj vengon meno, finiscono i termini de' diritti; onde viene a nascere un caos, ed una guerra di tutti contra tutti.

finita corda che infilza e mena al suo fine tutte le parti di questo mondo, traendo con forza oppressiva, le disordinanti e le ordinate menando dolcemente. Se, oltre di ciò, il legislatore minacci di certe altre pene o prometta di certi altri premj che non sono nel corso della natura ed in quella corda che le unisce e porta, quella dirassi obbligazione esterna. " Dunque l'obbligazione interna " è l'obbligazione della legge di natura insita nel " mondo; e l'esterna è quella che gli uomini medesimi, secondo una convenienza naturale, si " creano per assicurarsi. " Se la legge mi dà un diritto di obbligare anche per forza ogni altro a starvi rispetto a me, dirassi obbligazione *esterna perfetta:* dove non mi dia di questo diritto di forzare, chiamerassi *obbligazione imperfetta.* " Tutte le obbligazioni della natura sono perfette; " ma gl'interessi politici hanno divise le perfette " *stricti juris*, dall'imperfette *juris humanitatis*, " che chiamano *virtù*. Le leggi civili si son contentate dell'impedire di nuocere, avendo lasciato " alle forze della natura il far del bene. E nondimeno nelle ben regolate repubbliche si punisce il male colle pene, e si promove il bene " col solletico de' premj (1), che vuol dire, si punisce chi non fa del bene pel dolore della per-

(1) Ne' principj dei corpi civili, dice Lucrezio, lib. V, v. 1109:

Et pecudes, et agros divisere, atque dedere
Pro facie cujusque, et viribus, ingenioque.
Posterius res inventa est, aurumque repertum,
Quod facile et validis et pulchris demsit honorem.

" dita del premio che si dà a' virtuosi. La legge " Papìa Poppea punisce i celibi col non dar loro " de' premj. Ogni obbligazione è dunque pena. „

Or tale debbe esser la legge insita e naturale, perchè possa condurci alla nostra felicità. Ogni altra sia inutile e più tosto d'impaccio. Ma ve n'ha egli nessuna tale? Questo è ora da vedersi: conciossiachè molti si sieno dati ad intendere, non esser gli uomini in questa terra regolati che dalle leggi meccaniche o della loro natura corporea e degli elementi; e dalle civili, patti, *foedera pacis*, nati dalle reciproche ingiurie e dal mutuo timore e bisogno; e queste idee, di legge di natura e generale, non essere che astrazioni e capricci metafisici da non potersi realizzare. Il che proviene dal poco considerare la natura dell'uomo e del mondo, e dal non saper calcolare quei rapporti in cui nasciamo, e da' quali, vogliamo o no, siamo incatenati; potendosi assai acconciamente della legge di natura dire, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Ed in fatti come potrebbe dirsi ghiribizzo quello in cui consentono per insita forza tutti i popoli? allora la parola *ghiribizzo* equivalerebbe alla parola *natura*. E questo si vorrebbe considerare dagli stolti, maneschi, iniqui, oppressori, di ogni condizione che sieno, i quali allora credonsi felici, quando sono più furbi, più empj, più scellerati; perchè se la forza fisica di tutto il genere umano è maggiore di quella delle persone, in qualunque rango che trovinsi; l'iniquo, per quanto sia cauto o altamente situato, dee aspettarsi di esserne a lungo

andare scoverto, sbalzato e schiacciato. E questo, stimo io, vuol dire il Salmista, *io vidi l'empio elevato; ma ripassando poco stante, non era più.*

§ VI. Trascrivo qui volentieri un luogo d'un politico, che conoscea gli uomini e volea dir la verità; e ciò per far meglio sentire la forza di quel che è detto.

" Tra tutti gli uomini laudati, sono laudatis-
" simi quelli che sono stati capi et ordinatori delle
" religioni. Appresso di poi quelli che hanno
" fondato o repubbliche o regni. Dopo costoro
" sono celebri quelli che preposti alli eserciti,
" hanno ampliato o il regno loro o quello della
" patria. A questi si aggiungono gli uomini lit-
" terati; et perchè questi sono di più ragioni, sono
" celebrati ciascuno d'essi secondo il grado suo.
" A qualunque altro huomo, il numero de' quali
" è infinito, si attribuisce qualche parte di laude,
" la quale gli arreca l'arte per l'esercizio suo.
" Sono per lo contrario infami e detestabili gli
" huomini destruttori delle religioni, dissipatori
" de' regni et delle repubbliche, inimici delle virtù,
" delle lettere et d'ogni altra arte che arrechi uti-
" lità et honore alla humana generazione, come
" sono gli impii et violenti, gli ignoranti, gli otiosi,
" i vili et i da pochi. Et nessuno sarà mai sì
" pazzo o sì savio, sì tristo o sì buono che pro-
" postoli la elettione delle due qualità d'huomini
" non laudi quella che è da laudare, et biasimi
" quella che è da biasimare. Nientedimeno di poi
" quasi tutti, ingannati da un falso bene e da
" una falsa gloria, si lasciano andare o volonta-

" riamente o ignorantemente, ne' gradi di coloro
" che meritano più biasimo che laude. Et potendo
" fare con perpetuo loro honore o una repubblica
" o un regno, si volgono alla tirannide; nè si
" avveggono per questo partito quanta fama,
" quanta gloria, quanto honore, sicurtà, quiete,
" con satisfattione d'animo e' fuggono; et in quanta
" infamia, vituperio, biasimo, pericolo et inquie-
" tudine incorrono. Et è impossibile che quelli
" che in istato privato vivono in una repubblica
" o che per fortuna o virtù ne diventano prin-
" cipi, se leggessimo l'historie, et delle memorie
" delle antiche cose facessino capitale che non
" volessero quelli tali privati vivere nella loro
" patria più tosto Scipioni che Cesari; et quelli
" che sono principi, piuttosto Agesilai, Timoleoni
" et Dioni, che Nabidi, Phalari e Dionisii; perchè
" vedrebbono, questi essere sommamente vitupe-
" rati, et quelli eccessivamente laudati. Vedreb-
" bono ancora, come Timoleone et gli altri non
" ebbero nella patria loro meno autorità che si
" havessino Dionisio et Phalari, ma vedrebbono
" di lunga avervi avuto per sicurtà. Nè sia al-
" cuno che s'inganni per la gloria di Cesare,
" sentendolo massime celebrare dagli scrittori;
" perchè questi che lo laudano, sono corrotti da
" la fortuna sua et spauriti dalla lunghezza del-
" l'imperio, il quale, reggendosi sotto quel nome,
" non permetteva che gli scrittori parlassero li-
" beramente di lui. Ma chi vuole conoscere quello
" che gli scrittori liberi ne direbbono, vegga
" quello che dicono di Catilina. Et tanto è più

" detestabile Cesare, quanto più è da biasimare
" quello che ha fatto che quello che ha voluto
" fare un male. Vegga ancora con quante laudi
" celebrano Bruto, talchè non potendo biasimare
" quello per la sua potenza, e' celebrano il ni-
" mico suo. Consideri ancora quello che è diven-
" tato principe in una repubblica, quante laudi,
" poichè Roma fu diventata imperio, meritarono
" più quelli imperatori che vissero sotto le leggi,
" et come principi buoni, che quelli che vissero al
" contrario: et vedrà come a Tito, Nerva, Tra-
" iano, Adriano, Antonino et Marco non erano
" necessarii i soldati pretoriani, nè la moltitudine
" delle legioni a difenderli, perchè i costumi
" loro, la benivolenza del popolo, lo amore del
" senato gli difendeva. Vedrà ancora come a
" Calicula, Nerone, Vitellio et tanti altri scele-
" rati imperadori non bastarono gli eserciti orien-
" tali et occidentali a salvarli contra a quelli ni-
" mici che gli loro rei costumi, la loro malvagia vita
" haveva loro generati. Et se l'historia di costoro
" fusse ben considerata, sarebbe assai ammaestra-
" mento a qualunque principe a mostrargli la via
" della gloria o del biasimo et della sicurtà et del
" timore suo. Perchè di XXVI imperadori che
" furono da Cesare a Massimino, XVI ne fu-
" rono ammazzati, X morirono ordinariamente:
" et se di quelli che furono morti, ve ne fu
" alcuno buono, come Galba et Pertinace, fu
" morto da quella corruttione che lo antecessore
" suo haveva lasciata ne' soldati. Et se tra quelli
" che morirono ordinariamente, ve ne fu alcuno

" scelerato, come Severo, nacque da una sua
" grandissima fortuna et virtù, le quali due cose
" pochi huomini accompagnano. Vedrà ancora per
" la lettione di questa historia, come si può ordi-
" nare un regno buono, perchè tutti gli impe-
" radori che succederono all'imperio per heredità,
" eccetto Tito, furono cattivi; quelli che per adot-
" tione, furono tutti buoni, come furono quei
" cinque da Nerva a Marco. Et come l'imperio
" cadde nelli heredi, ei ritornò nella sua rovina.
" Pongasi adunque innanzi un principe i tempi
" da Nerva e Marco, et conferiscagli con quelli
" che erano stati prima et che furono poi, et poi
" elegga in quali volesse esser nato, o a quali
" volesse essere preposto. Perchè in quelli go-
" vernati da' buoni vedrà un principe sicuro in
" mezzo de' suoi sicuri cittadini; ripieno di pace
" e di giustizia il mondo; vedrà il senato colla
" sua autorità, i magistrati co' suoi honori; godersi
" i cittadini ricchi le loro ricchezze; la nobiltà
" et la virtù esaltata; vedrà ogni quiete et ogni
" bene; et dall'altra parte ogni rancore, ogni li-
" cenza, corruttione et ambitione spenta: vedrà i
" tempi aurei, dove ciascuno può tenere e difen-
" dere quella opinione che vuole: vedrà in fine
" trionfare il mondo; pieno di riverenza et di
" gloria il principe; d'amore et di sicurtà i popoli.
" Se considererà poi tritamente i tempi degli
" altri imperadori, gli vedrà atroci per le guerre,
" discordi per le seditioni, nella pace et nella
" guerra crudeli, tanti principi morti col ferro,
" tante guerre civili, tante esterne, l'Italia afflitta

" et piena di nuovi infortunii, rovinate et saccheg-
" giate le città di quella: vedrà Roma arsa, il
" campidoglio da' suoi cittadini disfatto, desolati
" gli antichi templi, corrotte le cerimonie, ri-
" piene le città d'adulterii: vedrà il mare pieno
" d'esilii, gli scogli pieni di sangue: vedrà in
" Roma seguire innumerabili crudeltadi, et la no-
" biltà, le ricchezze, gli honori, et sopra tutto la
" virtù essere imputata a peccato capitale: vedrà
" premiare gli accusatori, essere corrotti i servi
" contro al signore, i liberi contro al padrone;
" et quelli, a chi fussero mancati i nimici, essere
" oppressi dagli amici. Et conoscerà allora benis-
" simo quanti obblighi Roma, Italia et il mondo
" abbia con Cesare. ,, *Niccolò Machiavelli, Discorso X, lib. I.* Ma veggiamo donde nasce questo consenso delle nazioni.

CAPITOLO III.

Che realmente vi sia una legge naturale: del suo principio, e delle pene e premj che l'accompagnano.

§ I. E tale esser dee la regola che necessita a noi altri conoscere, affinchè possiamo a quella afferrandoci e tenendovici forte legati, tirar diritto al nostro fine. Ma ve n'ha egli, dirà alcuno, e quale? Non è differente il cercare, *vi ha egli una legge naturale morale che vi debba governare?* dal domandare, *vi ha nessun ordine che affrena e conduce questo mondo?* e ancora,

v'ha egli provvidenza? Di qui è, che come non è facile di trovare un popolo " non sensiente del " corso ed ordine delle cose ,, ed ignorante della divinità e della provvidenza; così non se ne ritrova nessuno, il quale non senta esservi una regola naturale da distinguere il giusto dall'ingiusto, la virtù dal vizio. Si può da ciò mostrare che non v'è popolo tanto selvaggio, nè tanto corrotto, nel quale, quando l'interesse e le passioni tacciono, non si giudichi bene di certe ingiustizie, e non si lodino certi atti di virtù, " che anzi delle " volte se ne giudica più incorrottamente da' rozzi " e barbari che da' soverchio dotti (1) ,,: il che donde potrebbe nascere che da una regola insita? perchè è sempre prima il criterio che il giudizio. Non altrimenti che non si può giudicare essere sproporzionata e difforme una pittura, una statua, una fabbrica, senza che chi il giudica non abbia in testa una qualche idea di proporzione , donde che sia venutagli. E quando si dice che è l'idea dell'*utile* e del *nocevole* che ci fa dare de' nomi di virtù o di vizi a certe azioni; non si bada che se quell'utile e quel nocevole nasce dalla natura medesima delle cose, da' loro mutui rapporti, dall'ordine; non è che il più bell'indizio ed argo-

(1) « Voi non troverete popolo tanto selvaggio che « vi dica che si possa esser omicida, adultero, parri- « cida, traditore, mancatore alla parola , calunniatore, « iniquo, senza offendere la divinità; ma rinverrete fa- « cilmente de' casisti che vi sostengono il *peccato fi-* « *losofico*, peccato che offende la natura, ma non « già Dio. »

mento di una legge generale che ha attaccato della pena o del premio a certe azioni che ci nuocono o giovano. Nel qual caso le parole *utile*, *nocevole* non differiscono da queste altre *giusto*, *ingiusto*, che ne' soli rapporti; riferendosi quelle alle persone o famiglie, o repubbliche particolari; e queste al corso invariabile del mondo.

§ II. Ma i filosofi sono iti in diversi pareri sul modo di farci concepire e conoscere una sì fatta regola. " Qual è, domandano essi, quella massi-
" ma comune, per lo splendore della quale si
" può ad ogni caso giudicare quel che comanda,
" o vieta la legge dell'universo, quel che vi è di
" giusto o d'ingiusto, d'onesto o di disonesto (1) ,,?
Io non intendo di copiare i libri, ma la natura, siccome ho detto: incomincerò adunque dal dimostrare le naturali proprietà di ciascuno: farò quindi vedere che queste proprietà sono de' veri *jus* diritti, sentiti da ciascuno e assicuratici dalla legge dell'universo: che quindi, siccome da fondo certissimo, dipendano tutti gli altri; che questa legge non richiede da noi altro, se non che serbiamo intatti i *jus*, o diritti di ciascuno; che con ogni violazione di questi diritti sia nell'ordine generale connessa una pena proporzionevole ed un proporzionevole premio con l'osservanza, ci pensiamo o no; pena da non si potere per niun modo sfuggire dagli stolti e malvagi, e premio da non perdersi da' savj e virtuosi; non si potendo gab-

(1) Vedi il mio libretto *De principiis juris naturae*, nel 4 tomo *Disciplinarum metaphysicarum*.

bare, nè arrestar il corso della natura " menato " da mano onnipotente che non posa nè vacilla " giammai. „

§ III. Qual è ella la proprietà d'un uomo? Questa parola *proprietà* non significa se non che quel che così è proprio di una cosa che non potrebbe convenire ad un' altra, senza confondere la diversità delle sostanze e delle loro essenze, vale a dire senza una contraddizione fisica. Perchè se nel mondo vi è limite, e perciò distinzione e diversità di sostauze e di essenze, e ciò per la volontà del Creatore e per forza della natura; vi debbe essere distinzione e diversità di proprietà, non potendo l'una di queste cose essere senza l'altra. " Siccome non potrebbe in un sistema di " geometria esservi diversità di figure, cerchj, " triangoli, quadrati, cubi, cilindri, globi, ecc., " senza che ciascuno avesse delle proprietà di- " verse da ogni altra; nè una catena di cerchj, " di palle, ecc., senza che la proprietà indivi- " duale dell'una fosse distinta dall'altra.„ Ora il mondo non è che un tutto ordinato, composto di distinti e diversi esseri, e ciò per legge eterna ed immutabile: dunque vi è nel mondo proprietà nascente e garantita dalla legge dell'universo. Non vi sia proprietà d'esseri; segue di non vi poter essere distinzione: e se non vi è distinzione di esseri, tutto è o una infinita indivisibile sostanza o un caos. Chi ragionasse a questo modo, sarebbe fuori del senso comune: a che gioverebbe perciò parlargli di ragione? Se non che non solo in questo mondo è distinzione di esseri, e con ciò di pro-

prietà; ma questi esseri e queste proprietà sono ordinate e coordinate con leggi immutabili; il che vedesi troppo chiaramente in tutto quel che è sottoposto alle nostre conoscenze " nelle leggi dei " corpi celesti, della generazione e struttura " delle piante, degli animali, ecc.; nelle leggi " dell'attività degli elementi: „ e questo vuol dire che tutto è nell'universo legato ad una corda universale, corda e legge sentita anche dagli stupidi. E questo era il fondo, donde si dovea cominciare *la scienza del diritto di natura;* il quale non avvertito dalla maggior parte degli ultimi filosofi, anzi di rischiararla, l'hanno ravviluppata.

§ IV. L'uomo è uno degli esseri di questo mondo; dunque ha essenza e proprietà diversa da tutto quel che non è uomo, ancorchè sia nell'ordine e nella catena universale del tutto, congegnato armonicamente con quel che il precede, il segue, il circonda. Quel dunque, per cui l'uomo è uomo, e non altra cosa, dirassi *proprietà generica dell'uomo.* Per questa proprietà è, che l'uomo non e nè bestia nè pianta (1), nè verun'altra cosa che gli è al di sotto, al di sopra, all'intorno. Ma la natura non produce l'uomo in genere, ma sì bene questo o quell'uomo: i generi e le specie non sono che idee o parole. Dunque quel che è

(1) Quell'*uomo pianta, uomo bestia,* di M. l'Ametrie, son de' *saillis d'esprit,* più acconci ad un sofista che ad un serio filosofo. Se è una pazza temerità farci da più di quel che siamo, è una stupidezza brutale il degradarci dal posto che ci ha assegnato la natura.

proprio dell'uomo è proprio dell'individuo o sia della persona; e vicendevolmente il proprio della persona è proprio dell'uomo. Se domandate la natura, troverete che questo è il senso che tutti gli uomini hanno di sè. In ogni persona adunque sono una medesima cosa, purchè non si piglino astrattamente, proprietà di genere e proprietà di persona. E perciò se due persone son due e non una, seguita che le loro proprietà, ancorchè simili, sieno così distinte come le persone. Il dire, La mia proprietà è tua, la tua è mia, non è differente dal dire, Io sono te, tu sei me: e questo val tanto, Io non sono io, tu non sei tu. Il che è un contraddittorio, cioè un impossibile, se ripugna al senso della natura umana; ci debbe esser manifesto che le persone son distinte per distinte ed inseparabili naturali proprietà. La lingua greca, sempre filosofica, chiama *idia* queste proprietà, come se si dicesse *costitutivi della forma*, *spezie*, *essenza di ciascuna persona* (1).

§ V. Veggiam ora quali sieno queste proprietà. Elleno sono, quanto a me ne pare, di tre sorte; perchè alcune le portiamo con esso noi nascendo, siccome sono tutte le doti del corpo e dell'animo, la vita, la libertà, lo appetito della beatitudine, ed un diritto a tutto quel che è in terra, donde dipende la nostra vita e felicità presente; perchè senza questa *idia*, *proprietà*, non si può concepire la natura di nessun uomo. E perciocchè tutto

(1) Chiamale anche οὐσίας *componenti essenziali, sostanziali.*

quel che naturalmente proviene dall'essenza e proprietà d'una cosa dee riputarsi sua proprietà; non altrimenti che i germogli, le frondi, i fiori, le frutta d'una pianta; seguita che quei beni, che noi avremo acquistati per l'uso e per la forza delle naturali nostre proprietà e facoltà, purchè siesi fatto senza invadere quelle di un altro, che è nel medesimo piano con noi, cioè senza togliere o scemare la proprietà degli altri uomini, con cui siamo nel medesimo piano del mondo (1); questi beni, dico, così acquistati, debbonsi riputare nostre proprietà, poco differenti da quelle che portiamo nascendo; perchè non essendo in proprietà di nessun altro, nessuno può aver diritto da non riputarle nostre, poichè le avremo unite alle nostre; non essendo diverso invaderle senza diritto dal confondere i limiti, le proprietà e l'ordine delle cose. Finalmente gli uomini conoscendo i loro interessi, e quel che loro convien meglio, possono fra loro per patti e contratti permutarsi certe proprietà separabili dalla natura, o alcune modificazioni di queste proprietà, e così

---

(1) « Essendo queste parole, *entità, attività* reciproche (vedi le scienze metafisiche), seguita che diversi gradi di attività costituiscano diversi piani d'entità. Così i corpicelli dell'acqua, tutti d'una simile attività formano un piano della natura: è il medesimo de' corpicelli dell'aria, del lume, del fuoco, di terra, di piante, di animali. E perchè le piante e gli animali son corpi misti; per la medesima ragione possono sottodividersi in diversi piani anch'essi, l'uno subalterno all'altro. È oggi la comune dottrina dei fisici, nata dalla contemplazione della natura.

trasferire in altri quel che è loro, per lo ben di ambedue le parti. Le proprietà che acquisteremo a questo mondo non ci apparterranno meno che tutte l'altre; non altrimenti che gl'innesti delle piante diventano proprietà della pianta sostentatrice. Dunque tutte le nostre proprietà si possono ridurre a tre generi: 1.° quelle che portiamo con esso noi nascendo; e queste sono da noi inseparabili quanto all'essenza, ancorchè la loro modificazione, il lor uso e governo possa divenir dei genitori del governo, ecc., pel fine medesimo, per cui la natura le ci dà, e vale a dire per istar meglio: 2.° quelle che acquistiamo per vigore delle prime; ed a questo genere appartengono le occupazioni ed accessioni di tutto ciò che serve alla vita, i figli, ecc.: 3.° quelle che ci procacciamo con de'patti e contratti, senza nondimeno uscire del piano in cui la natura ci ha posti ", vale a " dire senza voler divenire oppressori degli altri, " i cui diritti ingeniti sono eguali a'nostri. ,,

§ VI. Ma perchè ho qui accennata un'idea che potrebbe esser poco intesa dal comune, vedrò di spiegarmi meglio. Io ho detto che a noi è permesso dall'ordine del mondo di procacciarci di tutte quelle cose che servono alla nostra vita e felicità, senza nondimeno invadere le proprietà di coloro, i quali sono *nel medesimo piano dell'universo che noi.* Questo richiede maggiore dichiarazione. Si può fino dagl' ignoranti conoscere che questo mondo è composto di diversi piani, l'uno come sovrimposto all'altro, e l'uno sostenuto dall'altro. Così la materia la meno attiva

serve di sostegno alla più attiva, e questa ad un'altra ancora, in cui ha un po' più di vita, ed a questo modo risalendo sempre a' piani più alti. Questo prova che l'ordine di questo mondo sia tale che gli enti dello stesso piano non possano distruggere sè medesimi per sostenersi, senza che questo mondo vada tutto in disordine; come se le parti dell'acqua distruggessero le parti dell'acqua, o quelle dell'aria si struggessero scambievolmente, ecc. E di qui è, che non è facile di trovare nella storia degli animali che i simili si pascano de' simili, come i lupi de' lupi, i leoni de' leoni, ecc.; ancorchè per la subordinazione de'piani una spezie serva di nutrimento all'altra, come la mosca al ragno, le pecore gli armenti, ecc., a lupi, a'leoni, ecc. Or perchè gli uomini sono animali di un medesimo piano, dove la distruzione degli uni si facesse servire al sostegno degli altri, verrebbero ad esser distrutti tutti: il che è contra l'ordine della natura che li vuol conservati nella loro specie. E perciò nel procacciarci delle cose che ci servono, non si può invadere gli esseri del medesimo piano, esseri di natura eguale, senza distruggere la legge del mondo con distruggere una delle più nobili specie di viventi di questa terra.

§ VII. V'ha di coloro che si ridono della dottrina dell'*egualità naturale degli uomini* e dell'unità di specie, avendola per manifestamente falsa, come contraria alla sperienza. Le forze, dicono costoro, delle persone, composte di quelle di corpo e di anima, sono così diverse, come le

persone sono distinte. La natura, dicea Leibniz, non può generare due individui perfettamente tra loro simili: e come genererebbe tanti milioni d'uomini perfettamente eguali? L'egualità degli uomini è una chimera in fisica; e non potrebbe esser vera in morale; " perchè la morale degli " uomini è fondata su la fisica degli uomini e " dell' universo. ,, Buffon ci descrive la storia delle diverse specie di uomini, non meno differenti da loro che sieno le più differenti specie degli animali. " I popoli della California, dice " un missionario, non son più uomini di quel " che sieno le scimie, non avendo nè riflessione, " nè raziocinio (1). ,,

§ VIII. Ma questo è un non intendere il punto della questione. Due uomini perfettamente eguali nel fisico, sicchè sieno come *a* ad *a*, *b* a *b*, ecc., sono fisicamente impossibili. Questa egualità è una chimera. Ma segue da ciò che sia impossibile l'egualità del *diritto* generale, o sia della facoltà di essere, di vivere, di cercar la felicità? Saranno disuguali le quantità delle proprietà fisiche, " ma non la natura di queste proprietà ,,: dunque il diritto generale d'uno non sarà più

(1) Questo autore però conviene che essi abbiano un' idea, ancorchè poco distinta, d' una *Divinità tutto spirito*; ond'è che essi non hanno rappresentanti: che le loro reti son fatte con tant'arte e maestria che superano di molto quelle de' popoli culti. Io taccio per onore il nome di questo missionario; ma dirò bensì che io trovo pochi viaggiatori che non sieno contraddittorj ne'loro ritratti.

diritto di quel d'un altro. Il re della China avrà un *maggior dominio* che non abbia un piccol principotto delle Moluche, ma non *un più diritto*, *un più dominio;* supponendoli in quel grado di signoria che approva la natura, " cioè che nasca " da diritto, non da violenza. „ Un ignorante, un debole, un povero avrà una minor quantità di proprietà fisiche che un dotto, un robusto, un opulento, ma non avrà un *men diritto*; " perchè " non avrà una proprietà non proprietà. „ Come un gran cerchio non sarà un più cerchio che un piccolo, ma bensì maggior cerchio. Donde seguita che nell'inegualità fisica delle persone, delle famiglie, degli stati può ben esservi un'egualità " di similitudine di proprietà, e perciò di di- " ritto.„ E che perciò sia così un'ingiustizia quella di violare le maggiori proprietà, come quella di violare le minori. Il che è provato pel senso della natura; non sentendo l'un uomo più dolore che l'altro, dove l'offese sieno eguali ed egualmente percepite.

§ IX. Se dunque per l'ordine del mondo abbiamo delle proprietà che ci distinguono e fissano nel piano in cui nasciamo e siamo allogati per l'ordine universale; saranno elleno queste proprietà de' *gius*, *diritti*? Questa parola *jus*, *gius*, *diritto* non suona altro, se non che essenza, proprietà essenziale che noi abbiamo per ordine del mondo, e che la legge dell'universo ci garantisce. E perchè è proprietà obbligante, fu detto da'Latini *jus*, *succo sostanzievole*; da noi, per rispetto alla legge, che è regolo, *diritto*. Ma noi ab-

biamo queste proprietà siccome essenza; e le abbiamo per l'ordine dell' universo, e le sentiamo e ne siam gelosissimi: dunque ci sono per la legge del mondo raccomandate e garantite. È un contraddittorio il dire che l'ordine del mondo e la legge universale ci dia di queste proprietà, per cui siamo quel che siamo; che ce le faccia sentire ed amare; che ci faccia conoscere che per conservarle conservisi l'ordine, senza intanto volercele assicurare: perchè non può la legge dell'ordine non esser garante dell'ordine e di ciò che il costituisce. Dove è da avvertire che queste proposizioni sono connesse. Distinzione di esseri, dunque di proprietà: proprietà distinte, dunque ordine: ordine; dunque principio e fine e mezzi per quel fine: principio, mezzi, fine; dunque provvidenza: provvidenza; dunque Dio. E perciò se le mie proprietà non son diritti, non son proprietà date e difese dalla legge dell'ordine mondano; dunque non v'ha legge d'ordine nè provvidenza, nè mente ordinatrice, e provvida. Ma vi è mente ordinatrice e provvida; dunque legge universale, ed ordine e distinzione di esseri e di proprietà e di diritti. E se alcun dice che nascono intorno a ciò, e possono esser mosse infinite astruse e profonde questioni da turbare il nostro intendimento, si può rispondere che noi non abbiamo intelletto da penetrare nel fondo della natura, ma abbiamo bastante forza da sentirne gli effetti e l'ordine. Or il costante ordine di questi effetti è per noi una regola generale (1); " per-

(1) E debbe essere ogni uomo che conosce le forze

" chè in tutte le scienze della natura non sono
" chê i fenomeni i più generali. „

§ X. Tra' diritti della nostra natura non si vuol mettere solo quello di esser sicuro delle sue proprietà, che dicesi *diritto perfetto*; ma quello altresì di esser l'uomo soccorso dall'altro uomo ne' suoi bisogni, quel *del reciproco soccorso*, il quale dicono *diritto imperfetto*: " parendo che " non si possa forzar altri a prestarcelo (1). „ Questo diritto si sente come gli altri; ed è fon-

---

della natura umana. Quel senso delle nostre proprietà, quell'amore che n'abbiamo, quell'elasticità che ci mette in moto ne' colpi di offesa, sono degli argomenti che conchiudono per ognuno scaltro, potente, armato che sia, TREMA, TREMA, TREMA DI OFFENDER ALTRI, ANCHE IL PIU' DEBOLE. Caligola volea fare un mucchio de' Romani. Avrebb' egli potuto temere in mezzo di tante legioni? Caligola fu trucidato da un solo braccio. Pietro il crudele, re di Spagna, volea fare una strage degli Spagnuoli: gli Spagnuoli ammazzarono Pietro il crudele. Quanto sarebbe lunga questa storia! Ettore uccide Patroclo, Achille Ettore, Paride Achille, Pirro Paride, Oreste Pirro, ecc. Fu domandato un filosofo greco: *che è quel che si vede di rado?* ed egli, *un tiranno che muoja vecchio.*

(1) È l'idea che se n'ha ne' corpi civili, ne' quali di rado questo diritto vien sottomesso alle leggi, per avere illimitabili termini, onde il più delle volte non è capace di figura, o limitazione morale. Ma nella natura ha una sanzione così perfetta, come il jus stretto; non essendo meno fuori della via della felicità l'inumano e crudo, che l'iniquo. Ond'è che Cicerone assai avvedutamente ne fa una parte della giustizia naturale. L'evangelio n' ha fatto l'anima della legge cristiana, cosicchè nel decreto di giustizia finale, *s. Matt. XXV*, le causali, per cui dà la vita eterna, o l'eterna morte, è appunto l'osservanza o trascuraggine del diritto di soccorso.

dato su le seguenti proprietà della natura umana, e nasce da quelle come rapporto essenziale tra dati esseri: 1.° similitudine di natura reciprocamente bisognosa: 2.° moti energetici attraenti dell'uomo verso dell'altro uomo, come amore, amicizia, socialità, misericordia, piacere della conversazione umana, ecc. Perchè i moti repellenti, siccome odio, disprezzo, ira, crudeltà, timore, abborrimento, ecc., son moti di riverbero che suppongono sempre un urto antecedente, o un'ingiuria: 3.° vera e soda utilità che nasce immediatamente in tutti dal reciproco soccorso. Dond'è che il violare questi diritti, è opporsi a'rapporti che la natura medesima ha posti tra gli uomini. E di qui naturalmente è, che tutto il genere umano abborre per natura l'anime avare, secche, fredde, crudeli. La sola differenza che si può mettere tra' *diritti perfetti*, e quei *di soccorso*, è che richiedendo quelli che non si faccia, e questi che si faccia; e potendo ogni uomo sempre non fare quel che nuoce agli altri, ma non già sempre ed a tutti quel che giova; la obbligazione a serbare i primi è infinita, ma non può esser già la seconda.

§ XI. Si chiede: Vi ha egli delle pene e dei premj connessi con la trasgressione, od osservanza di questa legge universale difenditrice de' diritti di ciascuno? e quali sono esse? Perchè ci debbe esser certo di non potersi dir vera legge quella che non è armata di pene e di premj, come priva di forza da muoverci. E dico che ve n'ha di due generi, intrinseche ed estrinseche. L'intrinseche,

se ci piace di considerar le cose a sangue freddo, sentonsi in quel medesimo tribunale, in cui è promulgata la legge di natura, SERBA I DIRITTI DI CIASCUNO, e ciò è nella coscienza; perchè ogni violazione de' diritti nostri è congiunta con uno immediato dolore e rancore d'animo, pena presentissima: la violazione de' diritti di Dio, cagion prima e governatrice di questo mondo, viene accompagnata da rimorsi, da paure, da una vita rilassata e disordinata dall'odio e persecuzione del genere umano, tutte pene atrocissime (1), finalmente l'offesa de' diritti altrui è seguita dalla vendetta che gli offesi vorranno farne, dall'odio ed ira del corpo civile, dal timore e dagli spietati colpi di coscienza. Dove che l'osservanza de' diritti e de' doveri, e la pratica della virtù porta sempre seco sanità e tranquillità di natura, ed amore e beneficenza degli altri uomini: e queste son pene e premj intrinseci e connessi alla natura.

§ XII. Ma quello è più mirabile nell'ordine degli uomini, al che non guardano gli stolti ed i viziosi che assai di rado; che i vizj e le scelleraggini d'un uomo, d'una famiglia, d'una repubblica servono sempre come istrumenti di premio alla sapienza e virtù degli altri; e la sapienza e

(1) La maggior pena che gli antichi Greci credeano potersi dare ad un malvagio, è quella che dice Nestore nell'Iliade, lib. IX, v. 63. Ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος, *un che non ha più tribù, nè gode la protezione delle patrie leggi, è non ha più famiglia*. È l'*interdictus igni et aqua* de' Romani, scomunica terribile. Or ogni empio è di questa fatta, subito che viene a conoscersi.

virtù di questi a punire la stoltizia e malvagità di quegli altri. La sciocchezza, la scioperataggine, il lusso, la gola, i delitti di una famiglia arricchiscono quell' altra che sarà savia, prudente, temperante, astinente, giusta, umana, gentile: e la sapienza e virtù di questa trarrà il gastigo su quell'altra infingarda o cattiva. In niuna parte del mondo è ciò da vedersi più chiaramente, quanto negl'interi corpi politici. Finchè un popolo sarà savio, industrioso, pio, giusto temperato, nemico del pazzo lusso e de'delitti; il vedrete prosperare ed andare a quel grado di grandezza e felicità, di cui son capevoli gli uomini. Come viene a decadere da quelle virtù, ed incomincia a regnarvi il mal costume; disciolta si l'unione fra le membra, nascono delle invidie, degli odj, un'infinità di delitti, di mutue oppressioni, guerre civili, ecc.; ed allora la caduta e la miseria è imminente. Questa è la storia delle persone, delle famiglie, delle repubbliche del genere umano. Tal è la legge immutabile del mondo. Non ci mostra ella dunque chiaramente i premj e le pene intrinseche della virtù e del vizio? Si vuol esser cieco fin degli occhi della fronte per non vederlo, e pazzo furioso per non essere commosso.

§ XIII. Nè si vogliono men temere le pene estrinseche, ed amare i premj promessi fuori della presente vita. Tutte le nazioni, anche le più selvagge, son persuase d'un altro stato di vita, felice per li virtuosi, misera per i malvagi. Una opinione tale, cioè di tutti i tempi e di tutti i luoghi, può egli prudentemente riputarsi una chi-

mera? Io non so, come si pensano i nostri *spiriti forti*: me scuote il senso del genere umano. E perchè noi sentiamo più che intendiamo il mondo, mi par gran temerità non far conto niuno di quel che sentiamo, per motivo di quel che non intendiamo (1). Oltrechè ella ha de' fondamenti nella natura medesima: 1.° questa mente che in noi signoreggia, non mi sembra di poter essere della natura de' corpi che si sciolgono, e periscono. Se dunque resta, convien che abbia una vita conveniente alla sua virtù o al suo vizio: come potrebbe l'ordine di quell'altro stato essere essenzialmente differente da questo, essendo le medesime sostanze ordinate? 2.° Dio, provvido governatore di questo mondo, lascerà egli impunita la malvagità, qualche volta quaggiù non così gastigata, come si meritava; e senza premio la probità delle volte fra noi non avente altro premio che la coscienza della virtù? Non si può accordare con le idee, che tutti abbiamo della divinità. E se quelle idee non

(1) Ho udito dire ad un uomo, per altro di spirito, *che l'immortalità della mente è un problema dimostrabile da ambe le parti.* Questo detto sembravagli bello, ed è stolto. Un punto dimostrabile dal sì, e dal no, o non è dimostrabile da niuna parte, o è falso per un verso: la legge de'ripugnanti, di non poter essere ambidue veri, è una legge immutabile della ragione umana. E nondimeno voglio accordargli questo pensiero. Allora A dimostrato pel sì e pel no, sarà A meno A, cioè zero. Nel qual caso io non so perchè un malvagio ha più a fidare nel no, che nel sì; o un buono a temere più del no, che confidare nel sì. Il contrario è contra le regole de' probabili, cioè della prudenza e della buona logica.

son delebili dalle menti degli uomini, neppure de' più coraggiosi, cioè a dire de' più stolti, elleno genereranno sempre una speranza piacevole o un inquieto timore nelle menti umane, da aggiungersi a quei premj e pene che porta seco la natura medesima della virtù e del vizio.

§ XIV. Da ciò che si è detto ci debbe esser manifesto: 1.° che come tutti gli esseri animati e ragionanti hanno distinte proprietà, così hanno distinti diritti o facoltà e potenze date loro dalla legge universale: 2.° che gli esseri intelligenti sono in grado di conoscere tali diritti per sola riflessione nascente dall' interne sensazioni della coscienza, perchè la proprietà si sente anche senza argomenti. Quindi è, com'è detto, che la natura umana di per sè, non altrimenti che i corpi elastici, risalta, come viene ad essere anche leggermente percossa: 3.° che la legge di natura, o sia la legge dell'ordine di questo mondo, legge eterna ed immutabile, assicuri a ciascuno questi diritti: 4.° che son destinate delle pene contra i violatori, e de' premj per coloro che la osservano: 5.° finalmente che la legge generale, a cui si vuole appigliare l'uomo giusto ed onesto, non sia che una, semplice, sentita naturalmente da ognuno, *serba i diritti di ciascuno: e se gli avrai violati, studiati di rimetterli nel primo grado.*

§ XV. Dunque questa legge comanda che si serbino i diritti di Dio, i diritti nostri, i diritti degli altri a noi per natura eguali. Questa legge è vera, perchè fondata su la natura; è chiara, perchè sentita per la coscienza di tutti, viva, ripugnante all'of-

fese, inquieta ne'mali degli altri; è certa, perchè si potrebbe egli dubitare, se noi ci siamo? e se siamo quel che siamo? ed incatenati nell'ordine del tutto? se sentiamo quel che sentiamo? è obbligatoria, perchè è infelice chi le si oppone, sia in offendendo, sia in non soccorrendo; è tremenda, perchè è la volontà dell'autore istesso del mondo, la quale anche i più caparbj empj è forza che temano qualche volta, come lasciano operar la natura libera da'loro fantastici sistemi e dalle violente passioni (1).

§ XVI. Chiedesi, perchè la legge di natura dee aversi per immutabile? Al che è facile il rispondere: 1.° questa legge non è che l'eterna ragion di Dio, creatrice, ordinatrice, conservatrice di questo universo: ma la ragion di Dio è sempre la medesima. Muterebbe il piano e il disegno del mondo la RAGIONE IMMUTABILE? " Questo non " sarebbe differente dal dire, *Dio rimuta sè me-* " *desimo*, e questo Dio cessa di esser Dio (2):,,

---

(1) È un gran detto e formidabile per chiunque non è matto, SCRIPTUM EST, QUONIAM NON IRRIDETUR DOMINUS. Potrebbe egli stravolgersi il corso del mondo?

(2) Di qui è che nessun teologo, se non per avventura qualche ignorante forense, curialista, casista, ha mai detto che possa Dio dispensare dalla legge eterna e naturale, *secundum praesentem providentiam*, come parlano gli scolastici, cioè nel presente sistema e piano del mondo. Ed intanto alcuni ridicoli ed empj glossatori e curiali hanno fatto alla santità veneranda dei Papi la più atroce e sanguinaria ingiuria che si facesse mai ad uomo, senza esserne stati gastigati, come meritavano. La glossa nel *cap. si quando* 15, *quaest.* 6 del decreto di Graziano dice: *dico enim quod* (Papa)

2.° la legge di natura è quella che incatena tutti gli esseri di questo mondo, portandoli al suo fine; ma l'ordine di questo mondo, quanto ci è noto per le memorie di tanti secoli, è sempre il medesimo. Le leggi de' corpi celesti, le leggi degli elementi, le leggi e forze di ciascuna delle cose di questa terra non variano giammai nella loro essenza, ancorchè a noi si presentino sotto un'infinità di diverse modificazioni. Ora le leggi fisiche del mondo sono il fondamento, su cui poggiano le morali: 3.° l'uomo è sempre il medesimo in sostanza, ha sempre il medesimo principio e il medesimo fine, ed i medesimi rapporti e bisogni; dunque la regola che il conduce a quel fine, regola nascente dalla sua essenza, e consistente ne' suoi rapporti infilzati nella corda del mondo, è sempre la medesima. Il mutarsi sarebbe volere che gli uomini fossero quel che sono, e dove sono, ma non avessero fra loro sempre quella ragione che nasce dalla loro natura, come chi dicesse, che il 4 fosse 4, e il 2 fosse 2, ma la ragion fosse del triplo, del sestuplo, ecc., proposizioni impossibili, perchè contraddittorie. E questo fa che la legge di natura sia stata sempre sentita dagli uomini in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in ogni stato e per ogni differenza che l'educazione mette tra gli uomini.

§ XVII. La legge di natura ci si promulga

---

contra jus naturale potest dispensare. Fagnano dice che il Papa *est major Apostolo; nec Petri praeceptis adstringitur*, che sono i precetti evangelici, e questi la legge eterna, nel can. sesto de bigamia, n. 16, 17.

nel tribunale della coscienza; non è dunque nè idea, nè potenza, ma interno senso. In fatti ogni uomo, purchè non sia prevenuto ed occupato dalle tenebre dell'ignoranza, e da' vapori delle passioni (1), sente che non si vuol torre nè i diritti al padron del mondo, nè i suoi a sè, nè gli altrui agli altri. I primi fatti iniqui d'ogni uomo, finchè non sia incallito al male, combattono con la natura tremante e palpitante, e lasciano sempre o un rimorso, o un'alienazione di mente. Non si è contento che quando si è veramente virtuosi. E questo vuol dire che la legge di natura, legge di giustizia, di probità, di socialità, di amicizia, è un senso indelebile, e la prima natura dell'uomo (2).

---

(1) Φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. *Joan.* I. 5. *Lux in mundo lucet; et tenebrae eam non comprehenderunt.*

(2) Se questa è la prima natura dell'uomo, dirà taluno, donde è egli che la massima parte delle persone o de' popoli son brutali, feroci, ladri, rattori, fraudolenti, animali, ghiotti, beoni, libidinosi, superbi, ambiziosi, amanti di opprimere quei della medesima spezie, e di sedere altamente sul dorso di animali razionali fatti divenir quadrupedi? La risposta di un filosofo è fatta e bella (comechè altramente dovrebbe rispondere un teologo) dall'EDUCAZIONE, dalla piegatura che accidentali cause han dato alla natura. La necessità obbligò da prima alcune persone ad esser crudeli: l'uso pian piano si dilatò e prese il luogo della natura. Si corruppe la religione primitiva per coprir co' nuovi culti quei vizj che erano cominciati a piacere a poche persone. La coltura de' popoli in vece di lavorar su la natura, lavorò su la crosta della natura, e finì di subbissarla. Quando Americo Vespucci scoprì il Tucatan, trovò de' popoli semplici, temperanti, liberi, lieti, amichevoli, compassionevoli a cui erano ignoti i vizj e le

E quelli che stimano che tutto ciò sia un puro effetto dell'educazione, non considerano che l'educazione è conseguenza della natura: come se alcun dicesse che i frutti degl'innesti non sono che de' rampolli annestati, senza riflettere che il succo e il vigore di quei rampolli non viene che dal tronco.

§ XVIII. Da tutto ciò si comprende di leggieri che in natura queste parole giusto, onesto, virtù, utile, interesse, non si possono se non stoltamente disgiungere. Se il serbare intatti i diritti di Dio, i nostri, quelli degli altri, è la giustizia, ella è altresì l'onestà e la vera virtù morale. E se questa è la legge dell'equilibrio tra la forza *concentriva ed espansiva*, e questo equilibrio solo può fare la nostra presente felicità, ella sola è il vero utile, è il vero interesse nostro. Se l'ingiustizia non è che l'offendere i diritti o del padrone del mondo, o di noi medesimi, o degli altri, questo medesimo sarà il vizio. E se questo tende a sconcertare le nostre primitive forze, a metterle in contrasto ed a trarci al dolore ed alla miseria, il vizio non può giammai essere vera utilità. So che vi sono degli uomini da ostinarsi contra il senso della loro natura medesima, e da

scelleraggini de' popoli che diconsi culti. Si chiapparono; servirono a satollar la libidine degli Europei; e poichè furono spogliati ed ingiuriati si sottoposero alle carrette, agli aratri, alle some, come buoi, muli, asini; si facevano perire sotto la fatica e le bastonate senza niuna misericordia. Gli Americani divennero dalla parte loro anch'essi fiere. La prima natura dunque è l'umana, la seconda la ferina.

chiamar felicità quella che non è che miseria. A costoro potremmo noi dar maggior gastigo, quanto è quello di questa loro caparbietà? Perchè io non iscrivo nè per li bruti, nè per quelli, ne'quali è guasta la macchina e la fantasia, e la ragione è fuori del senso comune. A questi stolti mi basta ridire in due parole, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Chi è tanto o savio, o matto che saprà, o ardirà di arrestare il corso dell'universo? Noi vi siam sottomessi, stolti o savj, vogliamo o no, a marcio nostro dispetto.

§ XIX. Potrebbe alcun qui dire: Val tanto dunque regolar la vita con la massima dell'utile, SE PIACE, EI LICE; che del giusto, SERBA I DIRITTI? Rispondo che no; perchè la massima SERBA I DIRITTI, non è in teoria soggetta a veruna incertezza, dubbio, falsità, per esser ella semplicissima, dove non si prenda per diritto che quel che è in proprietà di ciascuno, siccome andando per innanzi si conoscerà meglio; cosicchè se vi è qualche oscurità o confusione, è in sul fatto e nella collisione de'doveri, non su la regola. Ma l'utile è sempre per noi un' idea complessa della vera e della falsa utilità, composta di tanti rapporti, e soggetta a tante alterazioni per riguardo delle nostre passioni e della moltiplicità de'particolari interessi che non potrebbe essere una regola costante e sicura. " L'uomo che in questo caso " sarebbe la regola dell'utile, cioè la regola della " regola, essendo un vero Proteo per le infinite " modificazioni, così fisiche come morali che " prende ogni dì, non avrebbe più regola certa,

" e da afferrar con sicurtà della sua vita e della " sua felicità. „ Non è dubbio che la giustizia e la virtù non sia il vero utile di ciascuno, se quel che è detto è così manifesto, come credo di esserlo: ma l'idea dell'utile essendo soggetta a tanti cambiamenti, quante sono le persone, le famiglie, le nazioni ed i tempi, i costumi, gl'interessi loro momentanei, potrebbe di leggieri abbagliare per la sua ampiezza e varietà; ed anzi di giovarci nella condotta della vita, rovinarci da'fondamenti, facendoci appigliare a quello che non è che apparente o momentaneo utile.

§ XX. Merita qui finalmente che si osservi che presso a'popoli greci e latini, donde è a noi venuta l'umanità, l'idea di *giustizia* non è stata mai che quella dell'*egualità tra le azioni e i diritti*: e ciò è la regola dell'equilibrio che è detto. Perchè la parola *justitia* appresso i Latini è una parola astratta da *justum*, come *aequitas* da *aequum*: e tanto il *justum* quanto l'*aequum* non significò da prima che *egualità fisica, matematica*. Ma chi dice *eguale* ed *egualità*, dice necessariamente una regola e misura, a cui combaciandosi un'azione, venga a generar nell'animo l'idea di egualità; perchè subito che uno dice *la tal cosa è eguale*, si domanda, *a che*? Ora la regola e misura dell'egualità morale è il *jus*, cioè la proprietà di ciascuno (1). I filosofi greci chiamano

(1) La giustizia, dicono i filosofi romani, è il dare a ciascuno *jus suum*: hanno dunque avuto il *jus* per regola; e la giustizia è l'egualità misurata sul regolo del *jus*.

ison quello che i latini *aequum et justum*; e l'astratto è *isotes*, egualità. L'*ison* de' Greci non fu neppur esso da prima che egualità fisica, aritmetica, geometrica: ond'è *isopedon un piano*, come *aequora* a' Latini, detto così dal potervisi da per tutto adattare una retta. Poi divenne idea d'egualità morale, il cui regolo era il *nomos*, quella porzione che è propria di ciascuno, cioè la *proprietà*; d'ond'è che il *nomos* fu legge, cioè regolo dell'*isotete*, o *egualità*, *giustezza*. Son notabili due luoghi di Omero nell'Iliade XII, uno al v. 423, l'altro 435. Nel primo induce per un paragone due contadini litiganti περὶ ἴσης, *del giusto*, non già d'egualità di porzioni, ma di diritti, affinchè l uno non usurpi l'altrui. E nel secondo ci descrive una donna che pesa alle bilance la lana che ella ha per altri filata, e nel pareggiare le due lanci usa con molta considerazione il verbo *isazo*, che significa quel fare che i due pesi sieno in perfetto equilibrio. E perchè la perfetta egualità delle cose a'loro modelli fa che loro non manchi nulla; quindi ancora è, che in Omero tutte le cose perfette si sien dette ἴσαι; il che non inteso da molti, il δαὶς ἴση, ἀσπὶς ἴση, νᾶυς ἴση, ecc., han tradotto *un egual convito*, *un eguale scudo*, *un'egual nave*; dovendo tradurre *un pranzo compito di tutto punto*, *una perfetta nave*, *uno scudo fornito di tutto* quel che è necessario a renderlo perfetto secondo il regolo dell'arte. E così sembra che questa nozione di giustizia, dell'esser ella riposta nel perfettamente combaciarsi le azioni cogli altrui diritti, sia in teoria un sentimento di tutto

il genere umano (1) " ancorchè violato spesso " nella pratica, nè senza gravi mali e miseria " delle parti. „

CAPITOLO IV.

Quali azioni umane sieno sottomesse alle leggi morali, e come.

§ I. Benchè la legge naturale ordini, incateni, meni uniformemente tutte le parti di questo mondo, grandi e piccole, animate ed inanimate, corpi e menti, conducendole armonicamente al gran fine che è il bene universale; nondimeno non rovesciando ella, nè guastando le particolari nature, nè gli essenziali loro rapporti, ma a quelle per così dire acconciandosi e combaciandosi; seguita che le ordini e meni in distinti e diversi fili, secondo che le diverse loro proprietà richieggono; ancorchè poi le particolari fila non formino che una catena medesima, ed un tutto per ogni parte perfetto e concorde, quanto la legge di collisione permette (2). Così i corpi inanimati, siccome i globi celesti, son conservati nell' ordine, e

---

(1) Era la massima di Pittagora, *τὸ δὲ ζυγὸν μὴ ὑπερβάινειν τοῦτο τὸ ἴσον καὶ δίκαιον, il non disquilibrare il perno della bilancia è per appunto quel che dicesi equo e giusto.* Merita perciò molta lode e stima l' opera, *la giustizia naturale* di Massimiliano Murena, nostro giureconsulto, fondata per appunto su questa idea di giustizia, opera dotta ed erudita assai.

(2) Vedi la prima parte della *metafisica italiana.*

menati al ben comune per le sole forze centrali: i corpi animati, ma irragionevoli, siccome le bestie, per le leggi di sensazione, che noi diciamo *istinti*: gli esseri intelligenti e liberi uniti a'corpi, benchè, in quanto circondati da materia, sieno soggetti anch'essi a tutte le leggi meccaniche dell'universo; nondimeno nelle loro libere azioni vengono ordinati e diretti all'armonia per la legge di ragione, SERBA L'EQUILIBRIO CON SERBARE I DRITTI, della quale è detto; a cui vogliono afferrarsi, e tenervisi stretti, per esser costantemente nell'ordine e nello stato del minimo de'mali. E perchè la nostra ragione e libertà signoreggia in tutto il resto dell'uomo, dove immediatamente, e dove per mezzane e frapposte cagioni; quindi è che tutto quel che è nell'uomo, tutto quel che patiamo o facciamo debba essere regolato dalla medesima legge se vogliamo essere nella tranquillità. " In tutti " i paesi del mondo troverete che nell'immagina- " zione del pubblico, *stolto ed infelice* si recipro- " cano, come *savio e felice*. Or niuno è savio, " se non per conoscere e serbar la legge di ra- " gione, cioè del calcolo de'rapporti; e niuno " è stolto, se non per ignorarla e violarla. ,,

§ II. Per poter meglio ciò intendere, è da considerare che tutti i moti di animo e di corpo che in noi nascono per qualunque si sia cagione, si possono rapportare a due generi, *azioni* e *passioni*. Azione addomandasi ogni nostro moto proveniente da un principio attivo a noi interno, cioè delle forze di quel che ci anima: e passione quei moti che in noi si generano da cagioni esterne,

sia che esse agiscano immediatamente sul nostro corpo, sia che non operino di per sè che nella fantasia e nell'animo, donde poi scorrono nelle membra dei moti consentanei. Si pretende che vi sieno due generi di passioni, altre appartenenti più a noi che alle cagioni esterne, siccome sono i moti degli affetti umani, di amore, di timore, di maraviglia, di sdegno, di compassione, di avarizia, di ambizione, ecc.; ed altre che convengono più alle cagioni esterne che a noi, come la vista, il suono, l'odorato, ecc. Questa era la teoria di Renato. Ma questa teoria è falsa. Tutte le passioni ci vengono da cagioni esterne, sebbene non tutte ad un modo e pel medesimo canale. Certe nascono dall' urto, percosse, pressioni, frizioni de' corpi circomposti sul corpo nostro, come sono le seconde: ed altre dalle forme o immagini che, venendoci di fuori anche elleno, commuovono prima la nostra fantasia, e quindi per la fantasia la tela nervosa, il sangue e tutta la natura; del qual genere sono le prime.

§ III. Siccome si distinguono due generi di passioni, così dal medesimo volgo de' filosofanti si son distinte due sorte di azioni che chiamano *meccaniche* e *morali*. Le meccaniche nascono da una forza insita nel corpo, com'è la vegetazione, i moti animali del cuore, del polmone e di altre parti della nostra macchina, l'azione dell'elasticità delle fibre, la sequestrazione degli umori, ed il lor giro, ecc. Le morali provengono dalla nostra ragione e libertà, dette perciò *umane* e *volontarie*, cioè azioni che si fanno con consiglio e

deliberatamente. Ma si sa per la fisica che quelle che chiamansi azioni meccaniche, non sono che pure passioni; perciocchè nascono più da forze corporee esterne, siccome dal lume, dal fuoco, dall'etere, dalla pressione dell'aria, che da agente intrinseco (1).

§ IV. Dunque, a parlar propriamente, non vi sono in noi altre azioni che quelle che nascono dalla ragione e dal libero arbitrio o sia forza elettiva. So che anche su di queste siesi disputato molto e disputisi ancora, non avendo noi che un senso assai confuso di quel che si chiama *azione*. Perchè, dicesi, possiamo o no esser liberi, tanto da esser principj primi e indipendenti di queste nostre azioni? perocchè essendo tutti persuasi che non vi sia cagione nessuna nel mondo che possa nè essere, nè operare, se non in vigore della cagion prima; sembra che queste che noi chiamiamo propriamente azioni, non sieno anch'esse, a parlar da filosofi, che passioni, cioè effetti di una cagione universale che in noi le produce secondo le regole del suo disegno (2). A me, cui non piace

(1) Perchè non è ancora dimostrato se il principio dell'elasticità sia o no il fluido etereo che penetra tutti i corpi. E quei che il rifondono all'*attrazione universale*, per far la corte al cavalier Newton, non badano che questo filosofo medesimo « prima non avea « l'attrazione per causa, per fenomeno, ancorchè uni- « versale, e cagione di molti altri fenomeni » e poi sospettava che l'attrazione universale potesse provenire dall' istesso principio del fluido etereo. Vedi le sue *Questioni ottiche*.

(2) Vedi l'autore dell'opera, *Actions de Dieu sur les créatures*.

in fatto di morale sottilizzar troppo, e andare agli invisibili, il domandare, siamo o no liberi, parmi quanto il domandare, sentiamo noi o no d'esser intelligenti, e dotati d'una potenza di agire secondo gli appetiti nascenti dalle forme del nostro pensare? Che se siam certi per interna coscienza di sentire, di pensare e di appetire; perchè nol saremo di sentir, di eleggere? perchè non siamo men consej ed internamente convinti di questo che di quello? Nelle cose di questo mondo noi sentiam meglio gli effetti delle sostanze che non possiamo comprenderne il fondo, nè l'infinita catena di cause donde dipendono; e questi effetti sono da aversi per prime cagioni fisiche e regole naturali di quegli altri che ne seguono. Lo spinger l'occhio fino nell'antecedente eternità, o profondarlo nell'abisso della incatenatura dell'universo, non è fatto per noi. E quando mi si oppone l'azion generale della prima cagion del mondo, rispondo che poichè niente si fa, nè si può fare senza la sua forza e direzione, e che io nondimeno son conscio di esser libero, son io una causa, ella una concausa; e perciò vi debbe essere un modo da ben combaciarsi queste due cause, ed una soluzione della proposta difficoltà, quantunque per la picciolezza della mia intelligenza siami ignota. Dee esser soddisfatto di tal risposta chiunque è persuaso della sua incapacità (1).

(1) Il famoso Maupertuis nella sua giudiziosa lettera *su le scienze* vorrebbe che s' incarcerasse e mandasse alle casematte ognuno che d'ogginnanzi ardisse di scrivere e disputare della quadratura del cerchio della du-

Dunque (per tornare al nostro proposito) se non vi è in noi altra vera azione che il giudicare e l'eleggere secondo che giudichiamo, seguita che la legge morale, DA' A CIASCUNO IL SUO DIRITTO, non comanda immediatamente che a questa sorta di azioni, perchè non è giusto di comandare che a chi può, o no obbedire.

§ V. I principj dunque " interni, generanti, " costituenti ,, delle nostre azioni umane e morali, cioè di quelle azioni, di cui si dee dar conto ed esser risponsabile all'eterno legislatore, a noi, agli altri, e le quali meritano premio o pena, non sono che due soli, *l'intelletto* ed il *libero arbitrio*. Ogni azione, la quale non si derivi da questi principj, conforme che sia alla legge, o contraria, è più tosto un'azione macchinale, e passione rispetto all'animo, che un'azione umana: è al di fuori dell'atmosfera della moralità. Egli è vero che vi possono essere certe azioni miste, nelle quali parte ha la macchina e la forza degli oggetti esterni, e parte la ragione e la libertà; sicome son quelle che si fanno per una violenza di affetti, nascenti da certe forme repentinamente agitanti e scomponenti la natura. Ma perchè in queste azioni entra

---

plicazione del cubo, del moto perpetuo della pietra filosofica, ecc.: io aggiungo, chiunque scrive più, 1 sul libero arbitrio; 2 su la predestinazione e grazia; 3 su l'accordo dell' arbitrio libero colla prescienza e colla grazia. Non basta egli ancora quel che si è scritto? Vorrei aggiungervi un po'coloro che vanno in busca del perfettissimo de'mondi, senza volersi contentare di essere dove sono.

sempre per qualche porzione la coscienza ed il libero arbitrio, ancorchè meritino qualche riguardo per quel che vi è di meccanico e forzoso (chi potrebbe non sentire le leggi macchinali?), non cessano però di essere morali, e con ciò soggette all'obbligazione della legge, " proporzionevolmente " alla quantità di volontà e di libertà che vi si " è mista. „

§ VI. Qui ci si dirà, cred'io: Non debb'egli l'uomo render conto al legislatore di niun moto meccanico, di niun appetito, di niuna passione? Questo non è differente dal lasciare l'impunità a tutte le scelleraggini, " che non son figlie che del moto " delle passioni. „ Al che rispondo che, o si considera il moto meccanico, siccome puramente proveniente da fisiche cagioni interne o esterne; o in quanto vi ha parte la ragione e l'arbitrio nell'averlo prevenuto, acceso, portato avanti; o di non avere impedito quanto si poteva e conveniva, perchè non nascesse; o, nato, di non averlo ripresso nel miglior modo che era possibile, e governatolo a tenore della legge " di ragione e di convenienza " della natura umana. „ Nel primo caso, quei moti non son soggetti che alle sole leggi corporee, delle quali niun uomo potrebbe esser astretto a render conto se non iniquamente; perchè chi può da me chiedere che io renda conto di quel che non è di me, nè della mia volontà, ma d'altri, cioè di cagioni forzose? " Questo sarebbe pretendere che io non fossi nè corpo vegetante nè " animale sensiente: vorrebbesi dunque ricrear " la natura, non governarla; il che è un furor

" pazzo e scelleraggine più universale che non " sono i mali che si vogliono correggere. „ E quando si vede che alcune leggi puniscono i matti, o incarcerandoli o battendoli o cicatrizzandoli, non sono da aver per pene morali, ma per rimedj fisici, come si fa ne' morbi anche de' sani con dei salassi, de' cauterj, delle scoriazioni, delle legature, ecc. Nel secondo, quelle azioni od ommissioni della ragione e dell'arbitrio son sempre sotto l'obbligazione della legge morale, come quelle le quali sono " in qualche maniera e per qualche maniera e per " qualche parte „ nel nostro potere. S. Agostino chiede, quanto peccò Lot nel giacersi con le figlie; e risponde assai avvedutamente, *non quantum ille incestus, sed quantum illa ebrietas meruit.* Perchè essendo stata quell'azione fatta da un briaco, potea parer meccanica e fuori della signoria dell'animo. E perciò era solo a discutersi, quanto egli il buon vecchio avea conferito del suo a quella ubbriachezza " sia facendo, sia trascurando quelle cau" tele che gli conveniva adoperare. „ E questa sembra la regola generale da giudicar dirittamente di sì fatti casi. Che se Licurgo puniva due volte i delitti d'ubbriachezza, non era già per punire i moti animali ed irragionevoli, ma per avvezzare i cittadini alla temperanza: erano dunque, torno a dire, rimedj, non pene. E le *azioni noxali* dei Romani nelle bestie, erano pene de' padroni, per insegnar loro la diligenza, la circospezione e il rispetto che debbe avere l'un uomo a' diritti degli altri. Come i vivicomburj degli animali che avean servito a' bestiali appetiti degli uomini, erano nella

legge mosaica indiritti a spaventar la fantasia dei razionali, la sola fucina, dove o prende corpo o si affila la libidine ed ogni passione.

§ VII. E qui mi viene in acconcio di considerare quanto importi, perchè l'uomo serbi costantemente la legge morale, ed a quella avvitiochiato si conduca diritto al suo fine, non solo di mantenere tranquilla la sua ragione ed obbediente l'appetito; ed i muscoli e le membra del corpo esercitate al travaglio; ma di studiarsi eziandio di render quella ogni giorno più chiara e savia, e di far l'appetito docile e il corpo paziente di fatica metodica. Perchè non è possibile che si vegga la legge, cioè la regola de' rapporti nelle tenebre della ragione, o che vi si attacchi, dove l'appetito venga caparbio e indomito, ed il corpo aspernante di moti metodici. E perchè quella forza abituale d'intendimento, che è detto lume e sapienza, e quell'abituale docilità dell'appetito ed obbedienza del corpo non sono che virtù; conciossiachè virtù e forza abituale suonino, com' è detto, il medesimo: seguita che l'uomo non possa schivare gli errori ed i mali che ne derivano, se non pel solo uso di sì fatte virtù intellettuali, morali, meccaniche, rendute natura per la continua disciplina e per l'ostinata voglia di conformarvisi. " Ed in " ciò distinguesi il savio dallo stolto, che è quanto " dire il felice dall'infelice. (1) „

---

(1) È la differenza sensibilissima che tutta la storia umana presenta a vedere tra' popoli savi e gli stolti, ed anche tra' tempi di lume e quei di tenebre. Paragonate

§ IX. Ma consideriamo più d'appresso la forza di questi principj. È detto che niun'azione viene di per sè sotto all'ordinamento della legge morale, se non quella che è razionale, cioè o nascente o regolata dalla facoltà cognoscitiva e dall'elettiva; delle quali due facoltà la prima entra a formare un'azione razionale col consiglio, e col deliberare, cioè col paragone che ella fa quest'azione con la legge; l'altra con eleggere liberamente il partito che ci va a grado. Il concorso della facoltà cognoscitiva in formare un'azione razionale e morale dicesi συνείδησις, *coscienza*, come chi dicesse *l'accozzare insieme e vedere ad un tratto più cose e pareggiarle fra loro*; perchè in fatti quel paragone tra l'azione e la legge è un discorso sì corto che sembra più tosto senso, che raziocinio. Pur quando si voglia sviluppare, fia sempre un sillogismo, il cui principio è la legge SERBA I DIRITTI, l'applicazione il fatto, la conseguenza il giudizio, che ci assolve o condanna sul fatto, o ci stimola a fare o ad abbandonare l'impresa da farsi. Un ladro, dove non si abbacini nell'ipotesi, dirà nel suo cuore: *non si vuol toccare il diritto di nes-*

---

i popoli presenti d'Italia con quei dal dopo lo scioglimento dell'imperio romano fino al XVI secolo; e vedete se potete non inorridire. Quelle nazioni dunque, che, lasciando la vita sgherra, e da fiere carnivore vennero *sub jura*, creandosi un governo, de' giudici e delle leggi, siccome ispettori e protettori de' loro diritti, non pensarono che a questo; ancorchè, per la pazza libidine che poi si accese, i rimedi medesimi divenissero de' nuovi e maligni morbi.

suno; se dunque quel ch'io prendo è d'altri, fo contro alla legge, e sono nella pena della legge. È un raziocinio che naturalmente fa ognuno che commette un'ingiustizia o una disonestà, il quale non si può non sentire, se non da chi non sente i palpiti del cuore (1).

§ X. Si son distinte diverse sorte di coscienze, o per la diversità dei principj o per la varia maniera di applicarli e di giudicare delle nostre azioni, le quali noi accenneremo brevissimamente " più " servendo al costume che alla filosofia; e perchè " divenute lingua popolare, i giovani filosofi le " odono e ne parlano con intelligenza e da ragio" nanti. ,, Ed in prima dicesi la coscienza *buona* o *malvagia*, e questa in due maniere o in abito o in atto. " Quell'uomo, il quale è abituato al bene " o per temperamento della natura o per avervi " lungo tratto modellato il cuore a forza di con" siderazioni e di azioni, ,, per modo che sembri naturalmente abborrire dall'ingiustizia, dall'inumanità e da ogni aspetto di vizio, dicesi avere

(1) Si dice che è effetto di timore; ed io dico che è effetto de' rapporti dissonanti dalla natura. Fino a che non si è incallito l'orecchio a certe stridule e dissonanti voci, tutti i nervi s'aggrinzano all'udirle; e finchè non si è per lunga stagione avvezzo alla iniquità, sentesi aggrinzare il cuore nell'imprenderle, non solo nei popoli sotto delle leggi civili, ma ne' selvaggi medesimi. Effetto dunque di natura, non di prevenzione: non altrimenti che s'inorridisce per forza di rapporti a guardare il capo di Medusa; e sentesi piacevolmente dilatare il cuore per la medesima cagione al guardare un allegro e festevole ballo di bellissime ninfe leggiadramente vestite ed inghirlandate.

una coscienza buona abitualmente. E questa costituisce propriamente l'uomo giusto ed onesto; perchè non è da ritrovare niuno scellerato, a cui qualche volta non piaccia un atto di virtù. Ma se egli si diletti dell'iniquità e della pravità, e vi sia per lungo uso incallito, facendo poco o niun conto del senso della natura (1); dicesi avere una coscienza malvagia abitualmente, ed è il vero iniquo e cattivo ed abominevole uomo, come fu Tiberio ed infiniti altri a lui simili. In particolare poi ed in atto la coscienza dicesi buona, come non ci rinfaccia nulla di contrario alla legge: è macchiata, se ci rinfaccia qualche delitto o vizio. Come non vi è uomo quaggiù tra noi, il quale sia per ogni verso e costantemente nè buono nè malvagio; così un atto o due e di rado, di bontà non renderanno buono il cattivo; nè qualche debolezza, o trasporto, e scapolata renderà tristo ed iniquo un uomo giusto e dabbene. Al che si vuol diligentemente badare nel giudicar delle persone;

---

(1) Perchè anche i più incalliti il sentono, ma vi frappongono sempre un ostacolo che impedisce di scoppiare. *Damnant et faciunt*, era la frase di Tacito. I Canadesi piangono quando sacrificano un nemico. *Hennepin.* « Gli Ateniesi dannarono Socrate, e quindi il « piansero e l'onorarono di una statua; cioè quando le « ostanti cagioni, per cui la natura veniva ripressa, la « gelosia, il timore, la superstizione, l'ira accesa da' de« latori si dileguarono. Questo prova che la natura « dell'uomo non è nè iniqua nè crudele; e che la cru« deltà e l'iniquità vien da cagioni avventizie alla na« tura che la premono, e non lasciano sbucciarne quel « che ne dovrebbe. »

perchè chi volesse trovare un uomo senza difetto alcuno e magagna, e lindo di pennello, vorrebbe trovare un globo tra il genere de' poligoni.

§ VIII. È una verità conosciutissima che la buona coscienza, ed intendo dell'abituale, differisce poco dallo stato della presente nostra felicità. È un piacere puro e grande quel

Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Dunque la mala coscienza abituata è il massimo de' mali di questa terra; ancorchè a certi paia che i tristi uomini e facinorosi se ne curino poco, guardando più all'esterno delle persone che a quel che passa nel cuore, nel quale solo può rinvenirsi la sede della felicità e della miseria, perchè in quel solo sentonsi i piaceri e i dolori. Nel rigoglio della vita giovanile quei pungoli della coscienza de' malvagi, ancorchè dilaceranti, vengono nondimeno ad esser in certo modo sopraffatti dalla quantità di azione e dalle infinite esterne ed interne occupazioni che si danno i cattivi. Ma come quest'azione viene a scemarsi e rallentarsi, quei rimorsi s'accumulano, riprendono tutta la forza ed opprimono lo spirito. Di qui è che voi non troverete facilmente un facinoroso, che, fatto vecchio o cagionevole, non venga pensieroso, malinconico, taciturno, e che non mostri in faccia le furie vecchie e spietate che gli dilacerano l'anima; dove che gli uomini dabbene, e stati giusti e compassionevoli di altrui, tanto più son soddisfatti e tranquilli, quanto più il bollore delle passioni va raffreddandosi.

§ XI. La coscienza che previene l'azione o l'omissione, prima consultando che si adoperi (il che è proprio del savio ed onesto uomo), dicesi antecedente. Ma se ragiona poichè si è fatto o tralasciato, come sogliono fare gli sciocchi ed i viziosi, e dire, *cosa fatta capo ha*, dicesi conseguente. La coscienza antecedente non può esser figlia che d'una savia educazione, dura, severa, continuata per lungo tempo ed abituata alla massima, *non si vuol niente fare nè dire, se non sia prima ben discettato ed esaminato nell'animo suo:* ma la conseguente nasce o da un caldo di natura, che porti altrui prima a fare che a consultare, o da trascurata educazione; perchè l'uomo non può essere niente di buono senza disciplina, la quale come manca, egli è sempre ragazzo; avendo molto moto, e poco o niun consiglio. La coscienza antecedente, il cui principio è una legge vietante, come *non spergiurare*, *non calunniare*, *non fare ingiuria a chicchessia*, chiamasi *revocante* per l'effetto che produce su l'animo; ma se il principio sia una legge precipiente, siccome *ama il padre e la madre*, *soccorri al bisognoso*, *rendi il deposito*, *perdona le ingiurie*, dicesi *istigante* per la medesima ragione. Finalmente se la legge è permittente, come *serviti de' tuoi diritti in quel modo che più ti torna in acconcio*, addomandasi ammonente. Il suo abito dicesi *prudenza*, madre e balia d'ogni virtù.

§ XII. In oltre la coscienza può essere vera o erronea, certa o probabile. Quando la legge è vera e ben intesa, e giustamente applicata ad un

definito e circostanziato fatto, l'illazione dicesi vera e necessaria. Ma se sia o falsa la legge o male intesa, o falso il fatto o mal tirata la conseguenza, la coscienza è erronea. *Il consumare le nozze con una vergine*, dicono alcuni Indiani, *è un'impurità innanzi a Dio: si vuol dunque lasciar le primizie a gente impura*. Coscienza che pecca nel principio, come quell'altra de' Maomettani, *è da scannarsi o bruciarsi per amor di Dio chiunque non è maomettano* (1). Ma la massima parte delle coscienze erronee viene dalla non giusta applicazion della regola; peccando la maggior parte delle persone più nell'*ipotesi* che nella *tesi*, perchè i principj del giusto e dell'onesto son pochi e sentiti nell'animo. Ma essendo i fatti umani come corpi d'infinite facce, e niun'azione potendo esser giusta, se non quella che quadra alle leggi per tutti i versi, dond'è il dettato *bonum ex integra causa;* egli non è agevole a farsi, e la maggior parte degli uomini non risguardano le loro azioni che per un lato. Così voi, a domandare anche gli assassini, non troverete nessuno che vi dica in tesi, *è giusto lo spogliare altri del suo;* e s'egli il fa, vi dirà che il bisogno, l'altrui sevizia o ingordigia, le circostanze del tempo, del luogo, ecc., sieno un'eccezione alla regola. Niun vi dirà, *egli è lecito far del male a' nostri simili;* ma ve n'ha

(1) Cristo dice (*Joann. XII*) *che non è venuto a giudicare il mondo, ma a salvarlo: e se alcuno é giudicato e dannato per chiuder gli occhi al lume, si giudica e danna da sè. E non è venuto a perdere, ma a salvare.* (Luc. *IX*.)

infiniti, i quali cercano, per una pazza avidità, di possedere più di quel che loro bisogna; al qual modo lasciano molti altri ignudi e mendici, senza intanto farsene uno scrupolo al mondo. Finalmente Lucrezia romana ammazzandosi errava nella conseguenza. Ella era nell'animo suo rea d'adulterio, perchè l'aver condisceso fu un'azione mista; ma non era giudice di sè stessa, nè poteva (almeno nel corpo civile) punire il suo delitto con le sue mani.

§ XIII. Si è controvertito, se la coscienza erronea sia da seguire, e se pecchi colui che vi si oppone. Sembra che la domanda medesima faccia orrore ad un'anima ben fatta. L'errore potrebbe essere la regola della vita diritta e giusta? Pure è da rispondere, che se l'errore è vincibile e volontario, è reo colui il quale si regola con sì fatta coscienza. Niun error volontario e vincibile può sottrarci dalla legge, perchè la legge per appunto ci si dà, affinchè scuotiamo la nostra sonnolenza. Ella è una verga diritta pendente su la testa dei mortali, e minacciante. Ma se l'errore è involontario ed invincibile, è reo colui che opera altrimenti; non perchè l'opporsi ad una tale coscienza erronea sia opporsi a veruna legge particolare in su quel fatto, ma perchè è mostrare un generale disprezzo di ogni legge, e di non curare il legislatore: e questa è reità, come quella che nasce da animo mal disposto ed intollerante di regola e di sovrano.

§ XIV. La coscienza è certa, quando il principio non è che la legge ben intesa; il fatto ac-

certato, distinto, ben circostanziato; la conseguenza necessaria, la quale non manca mai a nessuno nelle tesi generali di giustizia e di probità. Se il principio non è la legge, ma l'opinione dei dottori; o se è la legge, non n'è però chiaro il senso; o se il senso è retto, il fatto non è ben liquido nè cognito per tutte le sue circostanze: allora non vedendosi che una parte della certezza, la coscienza vuolsi avere per probabile; perchè dove non si vede tutta la certezza, ma una parte solamente, quella parte appunto, siccome abbiamo dimostrato nella logica, è quella che dicesi probabilità. Aristotile chiama in queste materie probabile quel che o pare a molti o a pochi, ma scelti. Come la probabilità in materia di costumi è intrinseca o estrinseca; e quella vien regolata dalla legge, questa dall'opinione degl'interpreti: si vede che Aristotile ha voluto qui definire la probabilità estrinseca, la quale non può avere altro diritto che di essere indizio ed argomento dell'intrinseca, sola vera probabilità. Perchè quegli interpreti sarebbero essi i nostri legislatori? dov'è, che a me pare, che così nella città della natura, come nelle particolari repubbliche, tutti coloro, i quali, potendo studiar la legge medesima, si danno a regolar la loro vita e quella degli altri con i casisti e forensi, non facciano meno che cacciar dal mondo Dio, e dalle città i sovrani. Perocchè vi è egli differenza tra *sovrano e legislatore?* se i casisti ed i forensi sono i nostri legislatori, son dunque i nostri sovrani. Non saprei perchè i sovrani, gelosi per altro della loro prerogativa e

del ben del pubblico, se ne curino poi tanto poco (1).

§ XV. Si vuol qui però avvertire, che, come noi usciamo della geometria pura, in niun'altra cosa è facile di trovare delle certezze matematiche o delle pure evidenze (2). Il lume delle altre scienze è un po' crepuscolare. Quindi è che nelle scienze morali e politiche i punti certi sono assai pochi, e negli altri è forza, per mancanza di meglio, di contentarsi della probabilità. Ma questa probabilità vogliono esser sempre regolate dalla legge, perchè non sieno nostri capricci. È il vero che non possono tutti gli uomini avere rischiarata, destra, spedita la facoltà ragionatrice; ond'è che non si possa fare a meno che la moltitudine nella maggior parte de' casi non si regoli colle probabilità estrinseche, cioè coll'autorità di coloro che sono la lor guida. Ma si porrà nella stessa classe i savj reggitori della moltitudine ed i legislatori? Questo nel mondo sarebbe introdurre un politeismo, e nel governo civile un'oclocrazia.

§ XVI. La coscienza, la quale è agitata da forti passioni o incallita in certi abiti viziosi, suole addimandarsi *schiava*. Ma se ella viene a calmarsi o a disbrigarsi di quegli abiti che la incep-

(1) Era una delle leggi de' Visigoti, *che niun magistrato ardisse di giudicare di un caso non espresso nella legge*. Legge che arresta veramente di molti giudizj, ma impedisce infinite iniquità che possono nascere dal capriccio de' giudici. Gl' Inglesi serbano tuttavia questa legge.

(2) Vegansi i Prolegomeni agli elementi di Euclide del P. Claudio.

pavano, dicesi *libera*. Si vuol non di meno intendere che niuna è tanto schiava che finchè serba l'uso della ragione non sia ancora bastantemente libera; e niuna tanto libera, cui le sensazioni naturali, i colpi delle passioni, l'ignoranza, l'errore, non pieghino alquanto da una delle parti. Tal è la condizione degli uomini di quaggiù; nè potrebbe veruna umana disciplina cambiarla. Donde nasce che non si vuole aver per li primi tanta condiscendenza da esentarli da ogni pena della legge; nè tanta severità pei secondi, da condannarli come indegni di vivere per ogni trascorso. Questo mostra la necessità di quella virtù dei giudici, che Aristotile chiama *ἐπιείκεια*, *epiicia;* come chi dicesse *cedere alquanto del diritto;* e noi Italiani abbiam nominato *equità*.

§ XVII. Finalmente la coscienza poco curante de' suoi doveri dicesi *sonnacchiosa:* e se non sente nulla nè nel bene nè nel male, quasi immersa nella negligenza ed in una indifferenza pirronica, vien nominata *cauterio* e *fungo;* la quale come ritorna al suo dovere, appellasi *risvegliata.* Niente fa più le coscienze cauteriate, quanto una lunga serie di prosperità; e niente più attente, quanto le disgrazie ed i mali. Perchè il piacere è una spezie di letargo; e i dolori sono pungoli che destano l'elasticità umana. *Le miserie,* dicea Galba a Pisone, *si tollerano e fanno l'uomo accorto e forte: la prosperità ci guasta.* E di qui viene che voi non sentirete mai parlare la lingua della virtù se non ne' travagli: e l'uomo, le famiglie, le nazioni non mettono giudizio, nè conoscono tutto il

vigore della natura che ne' tempi di tribolazione. *Quali sono stati i savj buoni gran principi?* domandavasi ad un Istorico. E quegli, *gli educati nelle afflizioni e nelle miserie: È difficile essere savio ed allievo della buona fortuna.*

§ XVIII. Dalle quali definizioni tutte quante si può comprendere che la coscienza propriamente non è che una, cioè un senso repentino, giudice del giusto e dell'ingiusto, dell'onesto e del disonesto, nascente dal confrontare la legge scolpita nel cuore col fatto; e che tutti quei nomi non sono che di varie modificazioni di sì fatti giudizj. In oltre che quella che si chiama coscienza tranquilla o inquieta, è un senso fisico nascente dalla coscienza morale, e non già una coscienza morale: è dunque non coscienza, ma effetto della coscienza. E non di meno perchè è effetto della natura, è sempre, com'è detto, o un premio d'un animo virtuoso o una pena di un malvagio. Diceva un uomo ad un virtuoso: *Trasimaco, uomo tristo, iniquo, crudele, è più fortunato di te, che sei un buon uomo.* Questi, *se io amassi vendicarmi di lui, mi terrei troppo crudele del dargli quei crucj, quelle mordaci cure, quei batticuori, quei soprassalti notturni che so che il tormentano.*

§ XIX. Ma discutiamo meglio se quella pace di coscienza, la quale è ne' virtuosi ed onesti uomini; e quei torbidi e rimorsi che dilacerano i facinorosi, sieno essi effetti di natura o di opinione. Vi sono stati di coloro che li hanno attribuiti all'opinione; e tra questi l'Autore della *favola delle api;* poco, cred' io, riflettendo all'or-

dine ed alla forza della natura. In quest'ordine v'ha di molte cose conformi al nostro natural temperamento, al fisico, le quali ci affettano per una forza energetica; e molte discordi e ripugnanti, gran parte delle quali si conosce più per un tocco di senso che per riflessioni ed argomenti. Quindi è che il senso delle prime genera in noi piacere e soddisfazione per *simpatia*, cioè per un natural combaciamento; e noia e sollecitudine quello delle seconde, che perciò dicesi *antipatia*, dissonanza fisica per costituzione della natura medesima. Ora, com'è dimostrato nell'antecedente capitolo, niente è più alla natura e fine nostro concorde, quanto le azioni giuste ed oneste, come quelle per cui ci manteniam nell'ordine e nello equilibrio con ciò che ci circonda; e niente più opposto e discorde, quanto le ingiuste e le disoneste, per cui disquilibrando veniamo a situarci in un sito violento. E perchè la giustizia, l'onestà, la virtù, e l'ingiustizia, la disonestà, il vizio conosconsi per un senso interno o per un tatto morale, si può quindi intendere che la pace della coscienza o il rimorso sieno effetti della natura e della sua costituzione, dell' ordine non dell'opinione. Quell' è vero che può ben l'opinione rinforzargli o indebolirgli, come è provato per la storia di tutti i popoli, presso a' quali la rigida e virtuosa educazione corrobora il senso della natura; e la scostumatezza introdottavisi a poco a poco viene a indebolirlo ed a generare una maligna indifferenza.

§ XX. Si chiede: È ella la coscienza regola delle azioni e della vita nostra? La regola della

vita dell'uomo vuol essere, com'è detto di sopra, vera, retta, costante, divina, obbligante. Dunque se la coscienza si prenda per un senso interno, con poco o niun risguardo a massima veruna, non può esser regola a sè medesima; perchè questo senso spesso è un senso alterato o da passioni o da temperamento, o da abiti o da pregiudizio. Ma se per coscienza s'intende, siccome si dee, un senso ragionato, il cui principio sia la massima insita, *rendi a ciascuno il suo diritto*, o, *non voler per altri ciò che non vuoi per te*, allora ella è regola, non già di per sè, ma per vigore di quella legge e massima che in lei lampeggia. A parlar diritto, la coscienza dee più tosto mostrarci la regola, essere di quella indice, che essere ella medesima regola; per modo che amerei che si abolisse una tale espressione e si togliesse dalle menti degli uomini, perchè si venisse a levare l'occasione di credere, esser noi la regola di noi medesimi e delle nostre azioni. Troppo è l'uomo portato a misurar ogni altra cosa per la misura di sè; e non si vuol confermare in un errore sì nocevole alla propria ed all'altrui felicità.

§ XXI. La seconda questione è: Dove la coscienza non può esser certa, da qual grado di probabilità dobbiamo noi esser regolati? Rispondo, che la probabilità che ci dee regolare ne' casi incerti, vuol esser primamente l'intrinseca, non già l'estrinseca, cioè quella che nasce dalla legge e dal fatto, non già dall'opinione de' dottori; perchè questa è sempre in ragion di quella; non vi potendo essere probabilità estrinseca senza intrin-

seca, secondo che altrove è detto. Secondariamente dove i gradi di probabilità sieno diversi, purchè ambidue sieno sostenuti da qualche aspetto della legge di giustizia e di onestà, si dee attaccare al più grande, come quello che è meno distante dal vero: " ed il più grande è sempre " quello che è più sicuro e che favorisce il diritto " della giustizia, non l'amor d'indipendenza. ,, È una regola di senso comune, della quale se ci serviamo in ogni altra materia, perchè ne dovremo eccettuare le scienze morali? Anzi in niuna è tanto dell'interesse nostro serbarla intatta, quanto in queste, donde principalmente dipende la nostra e l'altrui quiete e felicità. " Il che se è giusto, " come mi pare di esserlo, tanto maggiormente " vi saremo obbligati ,, , se i gradi di probabilità sieno uguali da ambe le parti. Allora o si vuol sospendere l'azione fino a che non veggiamo più chiaramente; o, volendo agire, si vuol mettere dalla parte sicura che è quella della legge. La legge è l'imperio di Dio onnipotente: voler nel dubbio prender le parti della nostra libertà contra l'obbligazione della legge, è un voler transigere con Dio. E chi fia tanto ardito a persuaderselo? La legge è una tal linea retta che non potrebbe cedere neppure un punto senza cessar d'esser diritta: " chi pretenderebbe piegarla alla sua cupi- " dità? La legge e la giustizia è il fondamento " del MINIMO DE' MALI: metterla in dubbio è voler " urtare il genere umano fuori del centro del suo " riposo, ed armarlo per lascive opinioni ad in- " felicitarsi scambievolmente. Dunque coloro che

" sostengono l'opposto, non sono nè pii nè giusti " nè prudenti. „ E il dire che in quel caso restino saldi i diritti della libertà, è il non capire perchè ci è stata data la legge. Perchè se la legge non ci è data che per regolar la libertà, tradita spesso dall'acciecamento del proprio interesse e dalla violenza delle passioni, in dubbio si vuol temere più tosto dell'abuso de' nostri diritti che del soverchio imperio della legge. Senza che vi può essere in noi altro diritto contra la legge di Dio se non d'ubbidire? I nostri diritti sono anteriori alle leggi civili, ma non alla naturale (1).

§ XXII. Vi può essere poca controversia sul fin qui detto, dove si disputi di buona fede e tra anime amanti del buon costume. Quel tenta molti, se la minor probabilità è dalla parte della legge, e la maggiore da quella del nostro arbitrio; " qual " ragione v'è, perchè l'uomo savio e giusto non " si possa attenere a questo secondo partito? „ Ho letto che a Costantinopoli, non che la chiara e distinta veduta dello stendardo di Maometto, ma pure un'ombra, un barlume acqueta le più accese rivoluzioni: tra noi si disputa, se comparendo la destra di Dio, ancorchè tra le nubi, sia a seguir piuttosto quella, che le nostre concupiscenze. È vero, quel *lume luce nelle tenebre:* ma

(1) È il caso disputato da S. Paolo agli Ebrei: *paruit Abraham ; et reputatum est illi ad justitiam.* Perchè ancorchè gli paresse grave l'ammazzar suo figlio, nondimeno, quando Dio parlava chiaro, si aveva a riputar giusto il comando. Si può esaminare, se Dio l'ha comandato, ma non se ha il diritto di comandarlo.

è perciò da amarsi più le tenebre delle nostre passioni che le scintille della legge? Datemi un uomo giusto e candido, cui non domini nè lo sconcerto che genera l'ira, nè l'interesse personale, nè la libidine, nè verun altro affetto torbido; e vi dico che egli si vergognerà di questionare sul nostro punto, che egli stimerà inudita arroganza voler venire a transazione coll'Altissimo, e mettere a rischio la sua pace e felicità " con allar-
" gare le vele dell'indipendenza, che si potrebbe
" provare di essere la più gran sorgente de' mali
" e delle miserie delle persone, delle famiglie,
" de' popoli, se non fosse sentito chiaramente da
" chiunque per poco voglia riflettere su la con-
" dotta degli uomini. „

§ XXIII. Ecco quel che turba gli ignoranti. La legge, dicon essi, a questo modo, sarà una tiranna che c'involi fino il piacere di sentirci liberi. Si vede qui l'aria della stultizia, e odesi la voce dell'iniquità e della deboscia: 1.° l'uomo non è mai libero, dove non la ragione il regola, ma il trascina la passione. Or la legge è la sola vera e sola diritta ragione. *Il solo savio è libero*, diceano gli Stoici. Tutta la vita umana prova questa massima. Un onesto schiavo, discreto, paziente, virtuoso, schiavo di Caligola o di Nerone, non sarà egli più libero di queste bestie putride e feroci? *Chi compra un signore?* gridava Diogene, quando il suo padrone il vendeva: 2.° il dire che la legge c'invidj i piaceri, è o la più grande sciocchezza o la più gran calunnia. Dove la legge ha ella vietato di mangiare, di bere, di dormire, di

dilettare le sue orecchie colla musica, le narici con degli odori, di avere una moglie? Ha ella mai proibito il piacere di aver de' beni, di goder l' amicizia e la conversazione degli uomini? Ma ben dirà ella, e dee: Guarda che non ti nuocciano; che non nuocciano a coloro, senza la società de' quali tu non puoi vivere; che non deroghino al rispetto ed alla venerazione del legislatore: dirà: Scegli quel che più può fare la serenità della mente, la tranquillità del cuore, la sanità del corpo; quel che ti rende amico e caro al genere umano; maggior piacere del quale chi potrebbe immaginarsi? Quelle voci, *padre della patria*, *amico degli amici*, *fratello del genere umano* (1), hanno per ogni anima savia quel gusto puro, placido, costante, cui niente potrebbe agguagliare. È ella tiranna la legge? No; ma bene è di noi tiranna la nostra stolidezza e la libidine degli affetti.

§ XXIV. Vi sono di certi vizj, per cui può accadere che la ragione non faccia il suo dovere nel giudicar del giusto o dell'ingiusto, o il faccia male. Tali sono la stupidità, la rustichezza, l'ignoranza, l'errore " i pregiudizj, che per lunga

---

(1) Mi muovono le novissime parole del fu Delfino dette al duca di Bery. *Mio figlio, se voi monterete sul trono, sovvengavi che non vi sarà altra differenza tra voi ed i vostri sudditi che quella accordatavi dalla Provvidenza, di occuparvi e contribuire incessantemente alla loro felicità* ... Gazzetta di Parigi ... Questo appunto è la vera felicità de' sovrani; e questo fa la loro libertà. Non farebbe ella la libertà e la felicità de' privati?

" età han preso luogo di natura, gli abiti inve-
" terati, ecc. ,, La stupidità quando è naturale e nascente da guasto temperamento, priva l'uomo del discorso, " la cui forza è sempre proporzio-
" nale all'elasticità delle fibre e dei nervi della
" macchina, alla velocità del sangue, alla gran-
" dezza e struttura del cerebro, al vigore del
" cuore, ecc., ,, nel qual caso viene ad essere in certo modo sottratto dall'obbligazione della legge morale, non altrimenti che se egli fosse un fanciullino o una bestia. Ma la rusticità e l'ignoranza non ci privando dell'uso della ragione, ma bensì di certe notizie e di certi fini o lunghi ragionamenti, può solamente scusarci in quel che non era per noi possibile sapere e giudicare, non già ne' sensi naturali di giustizia e di umanità, i quali sono indelebili dal cuore umano. Un rustico, un selvaggio, un ignorante può abbacinarsi in certe complicate ipotesi, ma non mai nelle tesi generali. Se si dee o no rendere il deposito al proprio padrone, non vi sarà niuno tanto rustico che non l'intenda. Ma nel caso, se il rendo, perisco io, se no, il padrone; potrebbe ben uno, poco ragionante e poco fermo nella virtù, intrigarsi, e non sapersi che fare.

§ XXV. Questa ignoranza e questo errore, di cui si è detto, dicesi ignoranza ed errore invincibile, e però involontario. Ma vi sono delle ignoranze e degli errori vincibili e volontarj, e sono quando per la comune diligenza degli uomini potea risapersi il vero e uscir dell'errore. È una colpa grave l'aver negligentato quel che il comune degli

uomini sa bene. E se questa ignoranza o errore è in quelle cose, le quali pel posto che occupiamo, non solo poteano, ma doveano sapersi, è sempre un delitto; perchè è una violazione dell'essenza del patto che facciamo colla nazione. Un giudice non potrebbe scusarsi d'ignorar le leggi; nè un vescovo o un paroco i canoni; nè un generale l'arte della guerra. Chiunque imprende ad esercitar un mestiere, per un patto tacito o espresso, o protesta o si obbliga a saperne le regole. E nondimeno da avvertire che benchè in questi casi l'ignoranza dell'arte o della legge sia un *dolus malus*; l'ignoranza però del fatto o delle circostanze, e delle facce, per così dire, del fatto, può facilmente avvenire di essere irreprensibile; non vi essendo niuno nè di tanta capacità, nè di sì grande diligenza ed attenzione, al cui occhio non possa scappare un fatto o una sua circostanza, in cui non possan aver luogo una smemorataggine, ecc. Al che si aggiunga la scaltrezza e la malizia di coloro, a cui spesso importa oscurarli. Ma neppure è da negarsi, che potrebbe la negligenza di un uomo nell'ignorar certi fatti arrivare fino al delitto, dove quei fatti fosser noti a tutti o a molti, o di leggiera investigazione; come sarebbe, se a tutto un popolo fosse noto che i magistrati vendan la giustizia ed opprimano i popoli; e nondimeno non si sapesse dal sovrano, il quale era il caso dell'imperador Claudio e di molti altri. Quel che gabba molti, è il credersi che il governare altri sia un posto di voluttà e di riposo; dove che niun grado dee riputarsi per l'uom giusto

più faticoso ed inquieto e di più stretta obbligazione, come quello sopra cui è fondata la fede pubblica, dalla quale nasce la sicurtà di ciascun cittadino. E di qui è, stimo io, che Platone richiedea ne' custodi delle città la sagacità, il coraggio e la vigilanza dei cani. Ma " siccome si " corre per andazzi, dicea colui, cosicchè vedrete " nei popoli in diverse età dominare tutti gli spi- " riti ora più uno, ora più un altro vizio, che " sono le maree morali: „ così v'ha certi secoli di vertigine, in cui si vedrà ogni uomo girare intronato, credendo che questa sia la natura umana.

§ XXVI. " I pregiudizj, massimamente pub- " blici, autorizzati dalla moda e dall'antichità, " sono i più fieri nemici della ragione umana in " ogni piano di verità; e tali, che sovente si re- " puta come nemico pubblico un savio, il quale " vedendo chiaro nelle cose nostre, volesse im- " prendere a spregiudicarne. Gl'innamorati amano " le cose le più laide e che farebbero orrore ad " anima serena nelle loro metresse. Quando " penso, che razza di animali siamo noi altri! e " l'uso, la moda, l'antichità ci farà sempre pa- " rere bello il brutto, onesto il disonesto, giusto " l'ingiusto, sapienza la sciocchezza, vero il falso, " e, quel che più stona, felicità la miseria? In un " popolo aggirato tutto da sì fatti pregiudizj io " non vorrei esser giudice troppo severo Quando " uno pensa da ragazzo, come gli altri, fa quel " che fanno tutti da' suoi primi anni: anche se " ei pensa male e fa male, mi vien la tentazione " di credere che sia innocente. Non mi vorrei

" adirare vedendo un Egizio raccomandarsi divo-
" tamente ad una cipolla; nè creder crudele uno
" che vedendo tanto spesso fender la pancia per
" piccoli delitti, la fendesse per simili offese al
" suo nemico; o credere un gran ladro uno che,
" vedendo tutti rubare, rubasse anch' egli. Non
" sono innocenti: ma la marea del pubblico tra-
" scina fino i giganti. „

§. XXVII. Diciam ora del libero arbitrio. Il libero arbitrio è, siccome è già detto, quella facoltà deliberatrice dell'animo nostro, per cui paragonando le diverse forme e cose tra loro e con noi, e pesando le nostre sensazioni, eleggiam di fare o no, ed a quel modo che più stimiamo condurre al nostro fine. E si certo, che, perchè un'azione od omissione sia degna di premio o pena, di lode o biasimo, debba esser fatta con libertà, " che è tanto dire, quanto con qualche grado di " ragione o consiglio „ che si vuol riputare per assioma non altrimenti certo che gli Euclidei, un detto di S. Agostino, *peccatum adeo est voluntarium; ut si voluntas desit, peccatum non est;* perchè il peccato è immediatamente nel disordine dell'*appetito elettivo*, il quale dicesi *volontà libera*. Pur si vuol considerare che un'azione può esser volontaria *in sè* ed *in causa*, siccome si dice, e si dice bene. Perchè non è da riputarsi azione libera solo quella che io fo, volendola fare mentre la fo, ma quella eziandio, la quale, ancorchè nenecessariamente si faccia, nondimeno si è procurata per un'altra azione antecedentemente di piena e libera volontà. Le nostre costituzioni puniscono

un che cadendo da un tavolato di fabbrica ammazzi alcuno di quelli che si trovan passando di giù. Il che potrebbe parere strano e poco ragionevole a' meno accorti. Ma se consideriamo, che poteva essere cresciuta la negligenza o l'avarizia nel fabbricare degli antichi, da poterne leggermente cadere; e che da sì fatti vizj nascessero de' frequenti disastri; veggiamo subito che il legislatore avea ragione di punire coloro che a questo modo venivano a far male a sè ed agli altri. La legge deve quanto può prevenire il male e sbarbicarne le radici. Quel medicare de' sintomi, senza altrimenti curarsi della cagione del morbo, non è de' buoni medici.

§ XXVIII. Dirà qui taluno: Se la volontà è appetito, seguita che ogni appetito contra la legge sia reo, e perciò sieno peccati tutti i moti che in noi si destano non confacenti alla regola del giusto e dell'onesto. Or chi potrebbe essere innocente a questo modo? Rispondo, che io so che alcuni teologi hanno avuto in conto di peccati tutti i moti dell'appetito ribelli alla legge, confondendolo, credo io, l'idea di *viziosità* e di *peccato*. Non dubito che quei moti non sieno delle viziosità che non di rado ci rovinano nel peccato. Ma, quanto al peccato, si vogliono distinguere i moti dell'appetito sensitivo da quelli della volontà che son moti ragionevoli e di elezione. I primi spesso non sono che o meccanici o primi tocchi ed irreparabili delle forme ed immaginazioni delle cose; e perciò se non vi hanno in niente cooperato la ragione e la forza elettiva della ragione, sono immuni dalla legge morale. Non si può giustamente

condannar quel che è per noi impossibile ad evitarsi; ed il non esser tocco dagli aspetti delle cose, in mezzo a cui siamo, non è possibile per niun uomo che abbia sensi e conoscenza. Quell'*impossibile est non tangi pulchre visis*, è un continuo dettato della natura di tutti. A me non piace quella morale che vuol piuttosto sbarbicare che regolar la natura; poichè la natura non vorrà essere sbarbicata: e sarà o vilipesa o delusa quella morale che il tenta. Ma gli altri nascendo da ragione e considerazione, o essendo quei medesimi nati per leggi meccaniche e poi alimentati dalla elezione, son sempre liberi, e sempre soggetti all'obbligazione morale. Perchè la volontà è una tal potenza che niun'altra potrebbe determinare, se ella non determini sè medesima, siccome è provato per mille sperienze che ne abbiamo.

§ XXIX. Ma vi sono stati pel contrario altri, e ve n'ha ancora, i quali hanno detto ed insegnato, che perchè un'azione sia buona o mala moralmente, si richiegga un perfetto equilibrio in colui che agisce o tralascia, e ciò vale a dire, che quando egli agisce non sia per niente più tratto dall'una parte che dall'altra. Questa opinione si può chiamare il *qui tollit peccata mundi*: imperciocchè non è possibile che vi sia un uomo, il quale si determini a fare o tralasciare che che sia senza veruno allettamento dalla parte di quel che fa o tralascia; essendo il motivo di tutte le nostre determinazioni l'inquietudine. Le idee che si presentano alla nostra ragione, si concepiscono da noi sempre come o buone o indifferenti. Quando

ci paiono indifferenti, non destando in noi nessuna sollecitudine, non ci muovono per niente e ci lasciano nel perfetto equilibrio. Ma se esse ci sembran buone o male, generano in noi inevitabilmente un allettamento o un orrore e timore; il che toglie certamente l'equilibrio meccanico. Ma pure quello allettamento o quell'orrore son tali che son sottomessi alla signoria della libertà, la quale per qualunque sbilanciamento fisico resta sempre di sè signora, finchè ragiona, e resta di sè conscia. La storia degli uomini c' insegna non esservi niuno sì gran piacere a cui non si possa liberamente rinunciare; e niuno tanto dolore che non si possa tollerare arditamente e con franchezza. *Ripeti,* disse Socrate a quel coro di tragedia che cantava, *l'uomo esser animale nato a tollerare anche quel che sembra intollerabile.*

§ XXX. Che diremo della forza del temperamento e degli abiti? Diremo, che se i moti che ne nascono prevengono il consiglio della ragione e l'uso del libero arbitrio, nè noi gli abbiamo stimolati o accarezzati, sieno da riporsi tra' moti meccanici e fuori dell'imperio della legge morale. Ma dove non ci sorprendono o sono da noi in qualche maniera fomentati o procurati, debbono ascriversi alla nostra libertà, la quale è rea o di non aver fatto il suo dovere o di averlo fatto male. Perchè chi ci comanda di fare o non fare, ci comanda di essere scaltri e diligenti a prevedere e sfuggire ogni azione e non azione, donde possiamo venir poi sospinti a contraddire alla legge. " E perchè il temperamento vien sempre piegato

" così al bene come al male dagli abiti; se non
" si può vivere senza abiti (perchè noi non siam
" poi che un ammasso di abiti), ei si vuol ba-
" dare che non sieno di quelli che in vece di
" dare delle figure combacianti al cuore umano,
" glie ne danno delle dissocianti che ci mettono
" in un perpetuo stato d'essere o iniqui o infe-
" lici; iniqui, per non saperli più frenare; infelici,
" per li continui sforzi di piegarci all'opposto.
" Pur, come gli abiti quasi tutti ci vengono dalla
" educazione, o domestica o civile o religiosa,
" compiango coloro che sono male educati, e
" vorrei chiamar tiranni della vita umana quelli
" che ci educano male, se non sapessi che sono
" il più delle volte anch'essi educati male. Oh
" fiera catena d'infelici e d'infelicitanti! „

§ XXXI. Disputasi eziandio, se la forza esterna, che dicesi da' giureconsulti *vis major*, ci tolga la libertà delle azioni? Distinguono i teologi due sorte di azioni libere, che chiamano *imperate* ed *elicite;* le prime delle quali esercitansi con le membra corporee, le seconde con l'interna volontà: e questa distinzione è molto acconcia. I membri son soggetti alla forza de' corpi, siccome corpi anch'essi; dond' è, che se quella è irresistibile, non ci si può imputare a delitto il non aver fatto quel che la legge comanda, per mancarci l'esercizio della libertà. Chi potrebbe resistere al tremuoto? ogni forza irresistibile è per noi un tremuoto. Le altre sono sempre di sè signore; e perciò se esse han mosse le membra in azioni contra la legge, sono ree d'iniquità o di disonestà

La ragione di Lucrezia, ancorchè male applicata, *animus insons est*, *corpus violatum*, vale nel primo caso. Ma se uno schiavo per non essere ammazzato dal padrone, ammazza un altro innocente o commette qual si è altra azione iniqua, è reo; perchè è stata la sua volontà che l' ha mosso e non la forza. Sono in calessino; sei validi assassini mi seguono; i cavalli, come quelli degli Dei di Omero, volano: ed ecco quattro fanciulli scherzanti allo stretto. Han deciso, ed alcuni dotti, che non son reo se li schiaccio per non essere ammazzato. Io compatisco questi dottori. A chi non piace la vita? e chi non è aggirato dall'amor di vivere? Ma se io non avea diritto di ammazzarli; se quelli erano anche nel mio pericolo innocenti; se io, non altri, ho sferzati i cavalli; può stare che mi assolva il pretore: ma fuori del pericolo io medesimo sento che mi si rivolta la coscienza, e mi condanno da me medesimo.

CAPITOLO V.

De' doveri.

§ I. Quel che la regola del giusto e dell'onesto comanda o vieta, è per noi un *dovere*. Dunque ogni azione od ommissione di ciò che per questa legge ci si precetta, o vieta, è contra il dovere. Egli è ingiusto, se offende i diritti *perfetti*, *e di coazione;* disonesto, inumano, crudele, se si oppone al diritto del reciproco soccorso. Un che ammazza, ruba, calunnia, inganna, opprime un

altro uomo, è un iniquo, un contumelioso; ed un che potendo fare un bene, sia d'animo, sia di corpo, ad un che n'ha bisogno, ed il mostra chiaramente o gridando e chiedendo aita, o facendosi altrui bastantemente intendere coll'aspetto del male medesimo, se il niega e rivolge gli occhi dal suo fratello e socio nella città della natura, è un empio, una fiera, nè degno di essere avuto tra gli uomini. Tal è la legge del mondo, e tale il senso del genere umano.

§ II. Si posson dividere i doveri così per rispetto alla regola, come per risguardo agli oggetti a cui si debbono. Vi ha de' doveri naturali, de' cristiani, de' civili, de' canonici e degli urbani. Ogni dovere che nasce dalla legge di natura, è un *dovere naturale;* e questi son comuni della generazione umana. L'uomo li dee all'uomo, perchè uomo, perchè nato con un diritto eguale, e perciò sotto un'eguale obbligazione. Quei doveri che la legge cristiana, legge di amore, di umiltà, di pazienza, di disinteresse, di disprezzo delle grandezze mondane, impone a'cristiani, diconsi *evangelici.* Civili son quelli che nascono dalle sole leggi civili: e canonici quei che prescrivono i sacri canoni della chiesa. Finalmente vi ha di certi doveri di buona creanza, che noi diciamo di galateo, i quali consistono nel serbare ciascuno il decoro suo e degli altri, il decoro del tempo, del luogo, del posto, ecc., e questi chiamansi *urbani:* contraria a' quali è la rustichezza, la salvatichezza e le maniere zotiche e villane. Un uomo compiuto per ogni parte e perfetto è colui che li conosce

tutti, ed è in tutti formato e disciplinato: è l'amorino, le delizie, il zimbello del genere umano (1). Ma noi qui non trattiamo che de' soli doveri naturali. Non è poco, se l'uomo è giusto e compassionevole agli altrui mali, dove non ha il comodo di esser di più.

§ III. Rispetto agli oggetti i nostri doveri si debbono a chi ha de' diritti; dunque altri si debbono a Dio creatore e governatore di questo mondo, altri a noi medesimi, altri agli altri uomini. Ma i doveri che dobbiamo agli altri, o sono doveri generali, i quali servono all'uomo in quanto uomo, o particolari, che si voglion prestare all'uomo situato in un certo stato e grado, nella famiglia, v. g., nella città, ecc. De' generali sarà partitamente detto in questo Libro, siccome quelli che sono il fondamento degli altri; e de' particolari si ragionerà più posatamente nell'altro.

§ IV. Pur si chiede e si vorrà sapere: È egli vero ciocchè insegnavano gli Stoici che noi dob-

(1) Pomponio Attico tra' Latini, Platone tra' Greci sarebbero due gran modelli d'un gentiluomo giusto, umano, sociale: Newton e Muratori, d'un filosofo e d'un letterato. Ma niuna storia ce ne somministra più, quanto l'ecclesiastica. Se si potesse scegliere tra tanti, S. Francesco Sales dovrebbe esser l'idea d'un pastore; papa Pignatelli, d'un pontefice; Enrico IV, re di Francia, d'un sovrano; Ximenes, d'un ministro di stato, ecc. « Non udite coloro che vi dicono che vi ha de' difetti, « e talora de' vizj in questi modelli. Egli è perchè tutti « gli eroi nostri mangiano pane, beono vino, ecc., sono « animali sensitivi, nascono, crescono, muoiono, ecc. « Se voi mi date in ogni nazione cento lavorati su « quei modelli, vi perdono tutto il resto de' birbanti « che ingombra la terra. »

biam de' doveri fino alle cose, le quali non sono del gener nostro, v. g., alle piante, alle bestie, ecc.? Ed in vero se il dovere nasce dal diritto, e il diritto dalla proprietà sostenuta dalla legge universale; e le piante, e gli animali per la medesima legge del mondo hanno le loro proprietà, siccome l'uomo; potrà parere che la medesima legge comandi di doversi osservare i diritti di tutte le cose. Porfirio ha scritto un libro intitolato περὶ ἐμψύχων, ecc., *del doversi astenere dall'ammazzare o mangiare le bestie*; avendo quelle tutte quante una comune natura animale con esso noi, e non altrimenti sensitiva di dolore e piacere, che siam noi. E qual legge può permettere di recare a chicchessia un ingiusto dolore (1)?

---

(1) Gli Stoici erano venuti in questo parere per un principio diverso da quello, per cui i Pittagorici (la cui causa fa Porfirio) vietano il far nessun male agli animali e il mangiarne la carne. Tutte le anime, secondo gli Stoici, sono emanazioni della medesima divinità. Questa divinità stoica, cioè un fuoco sottilissimo, animato, pensante, diffusa per tutti gli esseri mondani, gli anima tutti, ancorchè di diversi gradi di vita. Gli Stoici dunque erano de' veri Panteisti. Pittagora avea conceputa la medesima idea della deità, siccome può vedersi per quel che ne dice Cicerone nel 1 *lib. de Nat. Deorum;* ma aggiugnea che le anime, tutte di un genere, trapassino dagli uomini nelle bestie e nelle piante; e di nuovo risalgano dalle piante e dalle bestie agli uomini; finchè ben purgate sieno trasferite a più nobili sedi, per ricadere poi di nuovo per nuove lordure di peccati. Quella metemsicosi era comunemente creduta tra gli antichi Egizj, com'è ora tra' Baniani dell'India. Platone fu in certo modo anch'egli in questo sentimento; ma non si astenne perciò da mangiar carne.

§ V. Questione che turba un filosofo, ma non inquieta già il volgo degli uomini. Rispondo dunque, come si risponde da' più, ma non come vorrei risponder io: che nell'universo non ogni proprietà di qualunque essere costituisce un *jus*, *diritto*, ma quelle soltanto che sono affidate alla ragione ed al libero arbitrio; perchè questa parola *jus* ha connessione necessaria con l'obbligazione morale; e la obbligazione morale suppone coscienza, intelligenza di legge e libertà di arbitrio; le quali facoltà, se noi ci intendiamo niente della natura, mancano alle bestie. Egli è vero che sono stolti e rei coloro che senza niun bisogno devastano le piante o incrudeliscono contra gli animali; ma questa reità non nasce già dal violarne i diritti; essendo, quanto sembra, le bestie in un piano basso, destinato a servire al superiore, dove non siamo; ma dall'offender noi medesimi. Avvezzarsi alla stolidità ed alla crudeltà è ferire l'obbligazione, nella quale ognuno è nato, di non esser crudele, fiero, bestiale; perchè la crudeltà e la fierezza è opposta tanto a' diritti di giustizia, quanto a quelli di reciproco soccorso che gli altri rappresentano contra di noi; tanto alla legge di giustizia, quanto a quella dell'interesse. E da qui nasce che alcuni popoli han punite con leggi civili queste sevizie, siccome un tempo gli Ateniesi (1).

---

(1) Vedi Samuele Petit *ad leges Atticas*. Quel può parere strano, che quelle medesime nazioni che riguardano la crudeltà contra le bestie siccome indegna della

§ VI. Sarebbe poi maggior questione se l'uso di mangiar carne giovi al fisico ed al morale della natura umana; nella quale se io avessi a dire il mio sentimento tra coloro che vogliono ascoltar la ragione, non la forza de' pregiudizj, direi di no: 1.° questi cibi generano delle peggiori corruzioni che non si faccia il latte, i semi, l'erbe, le frutta; il che nuoce al fisico: 2.° fanno un certo chilo robusto ed irritante che non può non cambiare la natura umana in ferina. Omero loda certi Sciti *glattifagi*, cioè non aventi altro cibo che latte, e chiamali δικαιοτάτους, *giustissimi*: ed i Baniani dell'India sono i più placidi, giusti, misericordiosi popoli della terra; il che non senza ragione si ascrive al non mangiar carne. Tra i popoli americani quei furon trovati i più umani, gai, amichevoli, i quali non pasceansi fuor che di radici, semi, frutta: 3.° quello avvezzarsi a spargere con piacere il sangue degli animali, fa la strada allo ammazzamento degli uomini. Non è facile il non esser crudele cogli uomini, dove si sia avvezzato ad esserlo con le bestie, le quali

grandezza dell'uomo, approvano poi che una parte del gener nostro, e forse la maggiore e la più necessaria, venga trattata assai peggio delle bestie. Quando Las Casas, i Padri Geronimitani, molti dotti e discreti Domenicani declamavano dinanzi a Carlo V contro le infande crudeltà usate contra gli Americani, l'arcivescovo di Siviglia, monsignor Burgos, pretese sostenerle colla dottrina di Aristotile, *che gli Americani erano per natura schiavi, e doveano trattarsi peggio che le bestie. Voi*, dicea Casas, *Monsignore, dovevate, siccome prelato, studiare l'Evangelio, non Aristotile.* (Vedi Herrera).

hanno tanta similitudine colla natura nostra; di che son argomento i macellai, i cacciatori di professione, ecc. I popoli *antropofagi*, *mangiatori di carne umana*, de' quali tanti se ne sono scoverti in ambidue gli emisferi, non vi debbono esser venuti che per gradi. La fame rodendo le viscere ed incominciando a mancare le radici, i semi, le frutta, s'avventarono agli animali; e venute meno le bestie, posero i loro unghioni addosso agli uomini; il che è da ciò manifesto che non si trovano antropofagi dove il suolo è fecondo e dà da vivere a tutti; purchè, come già nella Nuova Spagna, non ve li faccia la superstizione, male ancora più crudele e spaventevole della fame.

§ VII. Pur nondimeno credo che la legge di giusta difesa dia un diritto ad ognuno di ammazzar quegli animali che c'infestano, ed i quali, se vengono soverchio a moltiplicarsi, disertano o noi o le nostre campagne. Nè so se il buon Porfirio ardisse di dire di non doversi far la guerra ai leoni, alle tigri, alle vipere, agli orsi, ai lupi, ecc., e ad una infinità di bestie che depredano i nostri campi; perchè se una tal difesa riconoscesi per giusta contra gli uomini, qual legge vieteralla contra le fiere?

§ VIII. Del dolore che recasi alle bestie, non saprei che dirmi. Sembra nondimeno che la natura e la legge dell'universo sia tale che gli esseri de' piani inferiori servano come di base a quelli de' superiori. E se tale è la legge della natura, questo dolore non è che giusto, dove non offenda i diritti di quei medesimi che se ne abusano:

sebbene niun animale se ne abusi, se non l'uomo; perchè dove gli altri seguono le leggi della necessità, noi soli ci diamo in preda di quelle della libidine e del raffinamento delle passioni. Io so che la scuola cartesiana ci ha assoluti per un altro verso da una si fatta ingiustizia, dichiarando che le bestie non son sensitive nè di dolore nè di piacere; e che quei moti che esse fanno e quelle grida che gettano, dove vengono ad essere scannate, sono de' puri moti meccanici d'elasticità, come il risalire delle palle percosse, il suonare delle corde, dove sien tocche, ecc. Ma sarebbe una buona logica rispondere per fantasia a' certi fatti della natura? Ogni animale che vede, ode, odora, discerne, ecc., che è composto di nervi e fibre nervose, che ha diaframma, centro de' moti sensitivi; ogni bestia che sente la venere e che genera e nutrisce la prole con gelosia, debbe esser capace di piacere e di dolore; e se non è, non il siamo neppur noi. Del resto, perchè la legge del mondo è tale che le vite de' piani inferiori servono a quelle de' superiori, non perciò sarebbe a noi lecito farne altro uso che quel medesimo che ci mostra la natura, cioè per la sola necessità di sostenerci. La crapola non è nell'ordine della natura; e il devastamento delle spezie unicamente per soddisfare il nostro piacere, le è contrario.

§ IX. Ma il passo più difficile che è in tutta la morale è quello del *conflitto* e della *collisione* de' doveri, passo dove pochi sono che non s'intrighino; il quale meriterebbe perciò che i grandi

ingegni vi si impiegassero seriamente e con maggior diligenza che non si è fatto fin qui. Che farà, dicesi, un uomo che vuol esser giusto, dove un dovere venga a contrastarne un altro per sì dura necessità, che volendone adempier uno, non si possa fare a meno di non offender l'altro? Se non spergiuro, son morto; e se spergiuro, offendo i diritti della divinità: se parlo, perisco; e se non parlo, perisce la patria, il padre, l'amico: se mi difendo, bisogna uccidere un altro; e se voglio che viva, è forza che mi lasci uccidere: se soccorro altri, metto me in pericolo: se voglio salvarmi, debbo abbandonare l'amico: se rubo, tolgo l'altrui: se voglio serbar l'altrui, m'è bisogno morire o vivere nella miseria, morte perpetua e crudele: se non mi uccido, vivo in una insoffribile calamità; e se voglio da me allontanare la calamità, non resta che mettermi le mani addosso e mutare stanza: se mentisco, offendo il diritto di colui a cui mentisco; e se dico il vero, colui, contra cui parlo. Son infiniti i casi della vita umana, ne' quali, dicono, i diritti collidonsi coi diritti, i doveri co' doveri. Come essere per ogni parte giusto ed onesto?

§ X. Io scrivo un saggio su i principj, e non un'opera dettagliata: do delle massime, non un libro di casi. Veggiam dunque se vi può essere un'arte generale da distrigarci da questo caos che mette la morale al buio e gli uomini in pericolo. Ecco il mio primo principio. Non vi ha doveri dove non è obbligazione; e non vi è obbligazione dove non vi ha diritti: dunque IL CONFLITTO

DEI DOVERI NON PUÒ NASCERE CHE DAL CONFLITTO DEI DIRITTI. E questa è la prima massima che ci vuol regolare in sì fatti imbarazzi. Si vuol guardar per minuto a' diritti; si vogliono pesare e ragguagliare; ma si vuol prima non esser prevenuti in favore de' nostri, nè aggirati dalla vertigine del secolo.

§ XI. Or vi può egli esser contrasto di diritti? Il diritto è una proprietà e facoltà data agli esseri ragionevoli e garantita dalla legge del mondo: dunque se son opposti i diritti, la legge del mondo crea e sostiene de' contraddittorj; e perchè la legge del mondo è la volontà di Dio, Dio è autore di contraddizioni. Chi ardirebbe dirlo? E di qui è che chiunque s'immagina una tal contraddizione, gli è forza che nieghi esservi una legge naturale, cioè una provvidenza, ed una mente divina presidente al mondo. Con costui non si disputa di costume e di giustizia, ma di momentanea utilità e colla pistoletta alla mano.

§ XII. Si oppone che la legge di collisione è fondamentale ed essenziale in un modo composto di esseri finiti (1). Se le parti della materia non sono antitipe, non vi ha corpi: se le due forze centripeta e centrifuga non ti contrastano, non ci ha mondi planetarj: senza le due forze *concentriva* e *diffusiva* non ci ha uomini, nè corpi civili in terra. Se dunque l'ordine universale richiede opposizione di forze, perchè non vi sarebbe contraddizione di diritti? Hobbes ha messo per fon-

(1) Vedi la prima parte della *Metafisica Italiana.*

damento della diceosina per appunto questa guerra; e quel che è anche più forte, l'ha posta il gentile ed amabile Platone. *Ogni uomo*, dice egli, *nasce guerreggiante con sè e con gli altri*, πολέμιος.

§ XIII. Rispondo, che com' è detto, non è la sola proprietà che fa un diritto, ma una proprietà incatenata, confidata alla ragione e garantita dalla gran corda della natura che è la legge del mondo. Possono dunque collidersi le forze e le proprietà fisiche, ma non la regola regolante le forze; perchè la legge del mondo non può contrastar sè stessa. Le forze fisiche dell'uomo sono della proprietà, che non ripugna d'esser fisicamente antitipe: ma in quanto sono in mano della signoria della ragione, e vengono ad essere modellate e regolate dalla legge della ragione, per tal regolamento diventan diritti e cospirano amichevolmente. Se i diritti si opponessero, l'opposizione sarebbe nell'ordine della legge. Qual contraddizione! Agire di tutte le sue forze ed in ogni verso senza riguardo alcuno a ciò che ci è d'intorno, non è agir da mente, a cui presiede una legge morale, ma da corpo menato da meccanismo; dunque non è il diritto dell'uomo. Era necessario al fisico delle cose della natura l'opposizione delle forze, ma rovescerebbe gli esseri razionali la contraddizione dei diritti. Lì le forze opposte si conservano nell'equilibrio appunto per una sì fatta opposizione; e questo equilibrio è l'ordine del mondo: qui il diritto opposto al diritto è un diritto meno un diritto, cioè una distruzione dei diritti e del fondamento della giustizia; perchè

non v'ha giustizia dove non v'ha diritti, che sono il regolo della giustizia; e non v'ha diritti, dove l'uno distrugge l'altro. Dio conserva il mondo per la collisione fisica, perchè per quella mantien l'ordine; per la collisione de' diritti annichilerebbe il genere umano: a che dunque averlo creato? Non si può dunque a *priori* dimostrar la contraddizione de' diritti senza mandar fuori del mondo la divinità. Ma una divinità, se non la dimostrano, la sentono fino i più sciocchi.

§ XIV. Ma neppure si può dimostrare a *posteriori;* perchè tutti i casi che si producono, ben considerati sono o ignoranza o pretensioni inique da una delle parti. Per meglio intenderlo stabiliamo quest'altra regola che sarà la seconda massima generale, CHE NEL CASO DI CONFLITTO UN DIRITTO POSTERIORE NELL'ORDINE DELLA NATURA NON È DIRITTO RELATIVAMENTE ALL'ANTERIORE; non potendo la legge della natura andare indietro e rovesciar l'ordine de' rapporti, che è quanto dire distruggere sè stessa. Così nell'opposizione i diritti miei non possono esser diritti relativamente a quelli di Dio, diritti eterni ed immutabili. Non ho dunque diritto da spergiurare per non essere ammazzato. Dio è l'autore della natura e d'ogni diritto della natura razionale, e fondamento di questi diritti: come potrei io dunque rappresentar un diritto contra la divinità? Per l'ordine della natura, dove io non ho ceduti i miei diritti, essi son anteriori a' tuoi, tutte le cose eguali: dunque se non posso salvar insieme la mia e la tua vita, il mio e il tuo onore, i miei ed i tuoi beni, ecc., in eguali

diritti, ed in pari necessità son primi i miei; ed i tuoi, rispetto a me, non son diritti.

§ XV. La terza massima è, NEL MEDESIMO SOGGETTO UN DIRITTO MINORE CONTRARIO AD UN DIRITTO MAGGIORE, IN QUEL CHE SI OPPONE AL MAGGIORE, CESSA D'ESSER DIRITTO. Un diritto è sempre una facoltà dataci per esser felici; il maggior diritto è quello che ha più forza a farci felici; un minore che n'ha meno. Quando son opposti, il minore distacca dal fine, se il maggiore gli cede: dunque allora il minore è contra la legge, che è la retta conducente al fine; non è dunque garantito dalla legge; e perciò non è diritto. Dunque *nel medesimo uomo un diritto minore, contrario ad un diritto maggiore, in quel che si oppone al maggiore, cessa di esser diritto.* Come in un mobile, se sono opposte le forze, il moto segue sempre la direzione della maggiore, con l'eccesso della maggiore sulla minore; e la minore diviene uguale a zero. A questo modo io mi mutilerò di un braccio per non perder la vita; preferirò nei gravi pericoli impunemente gli atti di giustizia che mi debbo, a quei di reciproco soccorso che debbo agli altri. La medesima regola va negli obblighi che debbo a Dio o ad un altro uomo: il minor obbligo sempre dee cedere al maggiore. Se voi fate un bene al prossimo come 4 ed un male come 6; sottraendo da quel male quel bene, sottrarrete 4 da 6, e troverete di avergli fatto due di male. È un dovere l'ammaestrare gl'ignoranti, ma è maggiore dovere non ammazzarli; perchè il sapere serve alla vita, non la vita al sa-

pere; dunque è una ingiustizia ammazzarlo per volerlo istruire. Il gran culto della divinità è il non far del male; il minore far del bene; serba dunque il primo, dove non ti è permesso il secondo.

§ XVI. La quarta massima è, CHE DOVE I DIRITTI OPPOSTI SONO EGUALI, NIUN D'ESSI È DIRITTO: ALLORA SIAMO FUORI D'OBBLIGAZIONE, E COME ESENTI DA OGNI LEGGE. I diritti eguali opposti sono I men I, cioè zero: ma dove non v'ha diritto, non v'è neppure obbligazione; dunque dove si collidono diritti eguali siamo sciolti da ogni obbligazione: allora ci sarà permesso l'uno e l'altro degli opposti. Così, se fo, son morto; se no, son anche morto; mi sarà lecito così il fare come il non fare. Se fo, nuoccio come 4, e se non fo, nuoccio come 4; se fo, son empio come 4, e se no, pur come 4, ecc.; son nel caso al di fuori d'ogni legge. Ma questo caso, che può ben nascere nella fantasia, non può però essere nella ragione: vi è sempre dunque un'ignoranza, un errore, una non ragionevole presunzione. È un dubbio positivo, nel quale l'uomo si vuol meglio consigliare su i fatti e sul diritto; perchè essendo l'essere e il non essere un impossibile, non potrebbe nè farsi da Dio, nè comandarsi. In fatti il caso, *muoio, se restituisco il deposito; e muori tu, se non il restituisco*, non sembra di diritti eguali che per poca riflessione; perchè sottraendo le partite eguali, cioè la mia vita dalla tua, resta il deposito di colui, a cui toccava per giustizia; cioè, resta il diritto del padrone. Restituisci dunque, se vuoi esser giusto: se non restituisci, sei omicida anche ne' tribunali civili.

§ XVII. La quinta massima è, CHE UN DIRITTO, LA CUI PRATICA CONCEDE DILAZIONE DI TEMPO, CESSA PER QUEL TEMPO DI ESSER DIRITTO ED OBBLIGATORIO, DOVE SI OPPONGA AD UNO CHE NON DA' DILAZIONE: perchè il differire la pratica del primo non è uscir della legge; dove è romperla col differire il secondo: dunque in quell'articolo la legge può sostener tutti e due, uno nel momento della necessità, l'altro al di là di quel momento. E così, se voi mi chiedete il deposito in un articolo di tempo, in cui muoio se il restituisco, ma non muori tu, non restituendolo; il vostro diritto che ammette dilazione, cessa di esserlo nel momento del mio pericolo. E perchè tutti i diritti che portano obbligazione *di fare* senza determinazione di articolo di tempo, son del primo genere; e quelli, la cui obbligazione è di *non fare*, non ammettono mai dilazione: han perciò detto bene i teologi, che le *leggi vietanti* debbano prevalere nella collisione colle *precipienti*, in qualunque rapporto. La legge *cole Deum* con degli atti esterni è del secondo genere: l'altra *ne occidas* è del primo. È lecito dunque di differir la prima nel manifesto pericolo della vita.

§ XVIII. La sesta massima, NON È DIRITTO QUELLO, DEL QUALE VOLONTARIAMENTE CI SIAMO SPOGLIATI IN FAVORE DELLA SOCIETA', PERMETTENDOLO LA LEGGE NATURALE; E PERCIÒ NON SI PUÒ COLLIDERE COL DIRITTO PERSISTENTE. L'uomo non può vivere con sicurtà che nel corpo civile, sostenuto dalla patria, dalle leggi, dal governo; perchè senza patria, senza leggi, senza governo la vita è in con-

tinuo pericolo: dunque gli è permesso di spogliarsi di una parte della libertà, de' beni, del diritto ai membri, ed alla vita finalmente, in favore della patria e delle leggi; perchè questo patto sacrifica il men sicuro, la vita solitaria, al più, cioè alla sociale. Di qui è che è un'ignoranza il pretendere collisione di diritti proprj con quei della patria in pari necessità. Se parli, muori; se non parli, offendi il diritto comune, e con ciò quello della tua vita ipotecata alla patria: se combatti, muori; se non combatti, perisce la patria; dei parlare, dei combattere; perchè avendo ceduto il diritto, tu non n'hai più nessuno, dove quello della patria persiste ed obbliga. Io ti ho donata una spada, dirà taluno, e muoio se non te la ritolgo; morrò dunque per non aver diritto di ritoglierla? Ecco un'ignoranza. Tu hai del diritto di ritoglierla, non già l'antico che avevi prima di donarla, ma il nuovo che nasce dalla necessità, nella quale, cessando i patti del primo dominio de' beni, tutto è di tutti. E nondimeno tu non puoi ritoglierla in pari necessità; perchè in un'eguale necessità prevale il diritto del possessore della parte comune, conciossiachè, dedotte le partite eguali da ambi i lati e cassate, resta la partita del possesso, che è un diritto.

§ XIX. La settima massima è, CHIUNQUE ATTACCA INGIUSTAMENTE UN DIRITTO DI UN ALTRO, IMMANTINENTE È PER LA LEGGE DI NATURA PRIVATO DI UNO EGUALE. Se non è privato, egli dunque ci attacca con diritto, cioè giustamente, il che è contra l'ipotesi. Dunque se uno attacca la mia vita senza

aver diritto alcuno di attaccarla, e le due vite vengono in una tale opposizione da non potersene salvare che una, la vita dell'ingiusto invasore cessa di esser vita. Non vi ha dunque collisione di diritti; e restando il mio, che sono l'assalito, mi è lecito di ammazzarlo. Su questa massima tutto il genere umano ha sostenuta la pena del taglione, sola sorgente del diritto delle pene civili e primo sostegno dell'imperio.

§ XX. L'ottava massima è, SE NELLA COLLISIONE AMBEDUE LE PARTI RITENGONO I LORO DIRITTI, SI COLLIDERANNO I CASI, NON I DIRITTI; DUNQUE SARA' OPPOSIZIONE FISICA, NON MORALE; E PERCIÒ NON SARA' LECITO A NIUNA DELLE PARTI ATTACCAR L'ALTRA. Sia lecito; dunque un diritto cessa di essere diritto: il che è contra l'ipotesi. E così se fuggendo io in calessino per salvar la mia vita da sei robusti assassini, in un sentiero angusto sono a giuocare una truppa di fanciulli, cosicchè volendo progredire mi sia forza di schiacciarne alcuni; se voglio esser giusto, trarrò le redini, anche se debbo perder la vita; perchè ritenendo quei fanciulli il lor diritto, non si possono ammazzare senza iniquità. E se un mi dice: Tira a quell'innocente o ti ammazzo; nel caso di non poter ammazzare l'aggressore, prevale il diritto dell'innocente. Morrò? dice taluno. Morrai: ma morrai non per un conflitto di diritti, ma per un conflitto di accidenti, come si muore per la ruina d'una casa, per un diluvio, per un incendio, ecc. Se l'ingiustizia non è che offendere il diritto; come non cessa quel diritto, è iniquo chiunque

l'offende. Vivrò nel perpetuo bisogno piuttosto che mentire, frodare, rubare, spogliare? Rispondo che se quel bisogno è bisogno civile, cioè bisogno di lusso, ciascun ritiene il diritto alle sue robe; e tu sei iniquo attaccandolo: se è di natura, è una necessità; e nella necessità tutto è comune fino a' termini della necessità: cessan dunque i diritti di proprietà su i beni. Allora non si ruba, ma si prende del comune; e se non si può prender che con uno stratagemma, si prenderà con uno stratagemma. Ma il *mentire*, *il frodare*, *il calunniare* son fuori del caso, e possono rendere ingiusto anche quel che è giusto.

§ XXI. Ecco le regole che possono disbrigarne dal caos de' conflitti de' doveri. Ma si osservi che molti di questi conflitti nascono dall'amor proprio e dalla superbia, non dalla natura. L'uomo è portato a farsi misura di tutto così nel fisico, come nel morale. Tutto il bello o il brutto, il bene o il male si pesa alla falsa statéra dell'amor proprio: tutto è diritto quel che si stima per noi il meglio. E di qui nascono i contrasti. Ma questi contrasti sono stolti ed ingiusti. Sono un gentiluomo, dice uno, e tu un plebeo; io dunque sono un padrone, tu uno schiavo; dunque il mio diritto è di trattarti come bestia. Sono un dotto; dunque ho il diritto di corbellarti. Sono un Europeo, tu un Americano; ho perciò il diritto di aggirarti, di scannarti. Son un... dunque ho il diritto d'imposturarti per aver il tuo. Fino a quando avrem vergogna di esser uomini? Ma niun è uomo senza pregiarsi di vivere secondo la retta

ragione: e qual è la retta ragione, se non quella che si combacia colla legge eterna? Questa legge è la sapienza di Dio; e questa sapienza è il cristianesimo (1): ci vergogneremo dunque di esser cristiani? *Figliuoli, non amate il mondo* (cioè le opinioni, pretensioni, capricci, mode degli stolti e viziosi che non curano ragione). *Quanto è nel mondo* (in questo secolo di guasto e reo costume, che si fa passare per sapienza) *non è che appetito carnale, lusso di occhi e superbia di dominare. Ma questo mondo trapassa, e finiscono questi appetiti, e la sua pazza sapienza. Chi dunque vive immortalmente?* Ὁ ποιῶν τὸ θέλημα του Θεου, *chi fa la volontà di Dio* (2). Questa volontà di Dio per appunto è la legge eterna.

CAPITOLO VI.

De' doveri teologici, cioè de' doveri inverso Iddio.

§ I. NIENTE non si fa da niente: dunque se in questo mondo v'ha pensiero, signoria di arbitrio, forza e potenza effettrice, vi debbe essere un ente eterno, per sè sussistente, principio primo d'ogni pensiero e signoria di ragione e potenza, e moto, che è nelle cose: e perciò procreatore, ordinatore, motore dell'universo tutto quanto. Le proprietà di questo ente debbono essere infinite ed immu-

(1) *Joan. I.* Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.
(2) *Joan. Ep I.*

tabili. Questo ente è Dio, ottimo e grandissimo; e le sue proprietà sono i suoi diritti (1).

§ II. L'uomo è una particella di questo mondo, incatenato nell'ordine universale, il qual ordine e la qual catena aurea, rifulgente, esce, dicono i poeti, della bocca di Giove. Non debbe egli dunque studiarsi di conoscere la sua prima cagione, sotto l'imperio della quale nasce e vive? per cui esiste e spira? e da cui solo può sperare d'esser felice? Ed ecco il primo nostro dovere inverso Dio; dovere non solo primitivo, ma essenziale; perchè tutta la legge di natura, e tutti gli altri doveri son fondati sopra questo principio; dovere, il quale per frequenti occasioni pullula dal fondo medesimo della natura nostra. Perchè ne' gran fenomeni ci risovvien egli di Dio? Perchè ne' gran pericoli gridiamo, *Dio ajutami?* Perchè ne' mali volgiam gli umidi occhi al cielo chiedendo soccorso? È il fare de' selvaggi medesimi. È dunque la voce della natura. Ma spesso il mal costume depravatore della natura affoga la voce della natura.

§ III. Dio si conosce da noi altri cristiani per due maniere, pel gran Libro del mondo e per la Bibbia. Gli alunni delle scuole e delle muse sono nell'obbligo di studiare ambidue questi libri. Tien poco conto del padrone dell'universo chiunque non si cura di conoscerlo; e chi tiene poco conto

---

(1) E di qui è che la pietà è la giustizia che si dee a Dio. *Quid enim est pietas, nisi justitia adversus Deos?* Cic., lib. 1, de Nat. Deor., cap. 41.

dell'autore dell'universo, è un empio non solo con lui, ma con sè e con gli altri. Amerebbe i fratelli chi non conosce il comun padre? Ma si può egli, dirà taluno, comprendere dalla mente finita un essere per tutti i versi infinito? *L'opsis abyssos, volto che ha un fondo senza fondo, dove non si vede*, dice Eschilo (1). Non si può certamente: ma ben se ne può saper tanto, e se ne dee, quanto basta a condurre onestamente la nostra vita. " *Non voler curioso fissar troppo gli* " *occhi nelle cose di Dio*, dice questo medesimo " poeta (2); ma il trascurarle dell'intutto è non " sapere che l'uomo non può trovare la sua fe- " licità che nelle sole mezze proporziali. ,, Poichè avrai tu conosciuto che Dio è una mente eterna, infinita, onnipotente e creatrice ed ordinatrice dell'universo, ottima e sola cagion di beni; e che *le sue vie sono incomprensibili* (3); tutto il resto del tuo studio dee consistere a distaccar dall'animo tuo quelle fantastiche e materiali no-

---

(1) Nelle Supplici, v. 1065.

Τί δὲ μέλλοι φρενὴν δῖαν
Καθορᾷν ὄψιν ἄβυσσον.

(2) V. 1069.

Τά θεῶν μηδὲν ἀγάζειν.

(3) Il medesimo poeta nella stessa tragedia, v. 100, « πόροι κατιδεῖν ἄφραςοι, *vie da non potersi per niun* « *modo vedere*, e δαυλοὶ, δάσκιοι, *dense* ed *ombrose*. « È difficile di trovare in tutta l'antichità pagana un « pezzo che spieghi la divinità ed i rapporti che noi « abbiam con lei, più conforme ai principj cristiani, « quanto è questo primo coro delle Supplici d'Eschilo. « Meriterebbe (per dirla così) d'essere un salmo. »

zioni che gli attribuiscono gl' ignoranti, le quali distruggendo quelle prime che son dette, non possono essere che false, e gran cagione del guasto costume e del disordine della vita degli uomini.

§ IV. Chiedesi: influisce ella, e quanto, l'idea d'una divinità a far gli uomini virtuosi? Molto la vera: ma la falsa li fa viziosi. La vera idea di Dio è idea di una mente grandissima, tranquillissima, ottima, amante della felicità delle creature che ne son capevoli. Ma quella di un Dio formato della natura di certi uomini o bestie, sospettoso, iracondo, puntiglioso, crudele ed avido di sangue, come quel Moloch de' Cananei, quel Saturno de' Cartaginesi, Diana Taurica degli Sciti, Giove Laziale, il Vitziliputzli de' Messicani, ecc., fa gli uomini cattivi (1). La virtù è figlia dell'amore. Il timore è utile a ritener gli uomini dai vizj, a reprimere l'elasticità della natura animale; ma non fa dei virtuosi se non mediatamente, in quanto può destarli pian piano alla virtù (2). Tra questi errori, che disonorano la divinità, e guastano il costume, metterò io la persuasione di

(1) Dicea Motezuma agli Spagnuoli: *Sono così buoni qui i nostri Dei, come in Ispagna i vostri?* Si può immaginare una più grande stupidità? La divinità dei cristiani chiedeva ella delle vittime umane? La liturgia americana sbarbicava gli uomini: non ne sacrificavano nelle grandi feste meno di cinque o sei mila. Ma poichè gl'Indiani videro l'inquisizione ed i sacrifici fatti al dio Oro, credettero di esser tornati all'antica liturgia.

(2) Vedi *Shaftesboury*, *Inquiry concernining virtue or merit*.

molti di credere che Dio non richiegga da noi religione se non per suo interesse; principio donde nascono di mille mali. Si ricordi dunque ciascuno d'un bel detto di S. Agostino: *nobis enim prodest colere Deum, non ipsi Deo:* e del dettato del nostro divino Legislatore: *sabbathum propter homines, non homines propter sabbathum.*

§ V. Si è questionato ancora se, rispetto alla moralità delle azioni degli uomini, fosse men male ignorar dell'intutto ogni Divinità, come si dice di certi selvaggi; o fingersene delle false, malvage e fiere, com' è di molti popoli pagani. Al che dico in prima, che mi pare impossibile che un uomo adulto possa essere scevro di ogni senso d' una cagione presidente a questo mondo, a meno che non sia sì stupido da avere più del bestiale che dell'umano. Nè mi sovvien di aver mai letto di alcuna considerabile popolazione che ella non avesse idea nessuna di divinità. Ma, data quell'ipotesi, rispondo appresso, che è men male il primo. Perchè quei selvaggi avranno un motivo meno da giudicar del ben fisico, e perciò del morale, giudicandone pel solo senso della coscienza e dell'umanità, che è anche in quell'ipotesi una semidea dell' autor del mondo; ma quei Pagani avranno molti motivi da giudicar male e del fisico e del morale. Quel selvaggio avrà dunque più orrore ad ammazzare un uomo, a bruciarlo, a scorticarlo vivo e farlo misero; che un di quei Pagani, il quale si stimerà farlo per comando di quegli Dei fantastici e nefandi, e riporrà in questi atroci omicidj il più su-

blime della sua santità (1). E certo sarebbe men male il vivere, se fosse possibile, in mezzo ad un popolo di fanciulli, che non guardano che la terra; che tra' Gialoffi, dove il più santo è chi più sacrifica di vittime umane.

§ VI. Ma veggiamo quali sono le proprietà e i diritti di Dio; e ringraziamolo di averne quell'idea grande e pura che ne abbiamo noi altri popoli cristiani, sparsa pel fulgore della predicazione evangelica, più che ricavata dal fondo della natura. Quel che primamente di lui comprendiamo, è, che non può essere che uno; perchè l'infinito, l'eterno, il per sè sussistente principio del mondo, il sommo non può essere che uno. Riconoscerne adunque altri è la maggiore delle ingiurie che gli si possa fare, volendo dividere la sua indivisibile signoria e ribellarsi dal suo imperio. Sicchè tutti gli Dei pagani, o farnetici di fantasia o figli dell'ignoranza e della stupidità dei

(1) Questa era la santità de' Messicani, quando vi giunse Cortes. Tra le vivande della mensa dell'imperador Motezuma v'eran sempre de' piatti di vittime umane inviati da' sacerdoti. Vedi Herrera e Solis. A dir vero, sembra che tra' Latini medesimi questa parola *sanctitas* non significasse da prima che quell'affezione d'animo, per cui si spargea del sangue delle vittime, prima per dare a mangiare all'ombre de' morti (vedi Cic. nella Topica a Trebazio); appresso per placare le corrucciate divinità: onde fu che le vittime umane della giustizia, o le pene capitali furono dette *supplicia*, *supplicazioni*, e gli altari *arae*, cioè ἀραὶ, *preghiere*, *luoghi di preghiere*, ma truculente e crudeli. Il verbo *sancio* dunque, « onde è *sanctitas* », è richiamar l'ombre col sangue delle vittime, quasi ἀνακίω, *far venir su.*

popoli, o allievi dell'impostura sacerdotale, non solo sono un attentato contra la maestà suprema del primo Essere, ma fanno vergogna alla ragion dell'uomo e la degradano. Ogni nazione che ardisce a formarsi delle divinità o colla fantasia o colle mani, debbe essere una nazione o di fanciulli o di atei.

§ VII. Ma ecco un filosofo (1), il quale pretende che sieno più docili e costumati gli adoratori di molti Dei che quelli d'un solo ed infinito; perocchè quelli, dic'egli, avvezzi alla pluralità, non si odieranno per motivo di religione; dove che questi vorranno scannare tutti coloro che non riconoscono la medesima divinità. Quindi è, soggiunge, che non vi furono guerre di religione fra' Pagani. Ma questo fatto è falso, ancorchè detto e creduto da un'infinità di buoni autori. Tutti gli Dei del paganesimo erano re del paese ove erano adorati, e per essi faceansi quasi tutte le guerre che s'imprendeano: loro si sacrificavano i prigionieri; per essi si conquistavano nuovi paesi. Questo significa Giove re, Apollo re, Saturno re, Giunone regina, re Osiride, regina Iside, Minerva, ecc., titoli antichi, dati prima da'popoli, poi da'poeti. È dunque falsa questa pretensione. Se la religione serve indegnamente di strumento a'tiranni dell'umanità; è a ciò più acconcia quella de' politeisti che quella de' monoteisti. " Se tutti " fossero monoteisti, avremmo un motivo di meno " a farci guerra esterna di religione; ma la plu-

(1) *Hum.*

" ralità de' re del mondo è sempre cagion pronta
" ad ammazzarci con divozione. ,, Sarebbe ignorar tutta la storia antica il crederne altrimenti.
" Egli è vero che essendo la divinità infinita, e
" cortissima la mente umana, niente è più facile,
" quanto il non guardarla tutta pel medesimo
" aspetto, e farci poi una guerra civile per quelle
" diverse opinioni. Ma se si ha a dire il vero,
" queste civili guerre, le più atroci e le più
" sanguinarie che sbuccino mai dal fondo del
" tartaro, sono più figlie de' privati interessi dei
" teologi che della religione. Se i sovrani si potessero risolvere a fare che il teologo non guadagni nulla di temporale, vincasi o perdasi, vi
" sarebbe gran fondamento da sperare che le
" guerre di religione si potessero ridurre presso
" al zero (1).

§ VIII. Il primo principio del mondo non può essere che una mente semplicissima, in cui non sia nulla di corpulenza. Sarebbe error puerile il pensare che Dio fosse fuoco, o etere, o lume, o anche lo spazio di questo mondo, ancorchè se l'abbian creduto certi gran filosofi. Se dunque è mente pura e scevra di ogni corpulenza, la sua

(1) Sisto IV, Alessandro VI, Giulio II, Leone X, Clemente VII, ecc. ecc., guerreggiavano per arricchire i nipoti. I protestanti di Germania per timore della potenza austriaca; la lega di Francia sotto Enrico III per una cabala di feudatarj che aspiravano all'indipendenza contro gli Ugonotti aspiranti all'indipendenza. La religione è dunque il giuoco de' malvagi.

. . . Oh Dei! A che soffrir questi empj;
Fulminar poi le torri, e i sacri tempj?

grandezza non può esser posta che nella infinità della sua sapienza, potenza, bontà, felicità. Potrebbe adunque piacergli altro di noi, salvo che la sapienza e la virtù, doti di mente e *cognate*, dicea Cicerone, *alla prima mente? Non placet illi*, dice magnanimamente Lattanzio, *nisi sola innocentia*. È un error fanciullesco e plebeo lo stimare che possano essergli grati i doni corporei e corruttibili, dove non fossero gesticolazioni figlie dell'interna pietà. È la sola virtù che da noi si richiede. *Sacrificate a Dio*, dice un profeta, *un cuore umile e contrito. Mi sono in odio*, (dice Dio per un altro profeta) *le vostre feste ed i vostri sacrificj. Chieggo la vostra giustizia, la vostra virtù, non que' doni che sono miei, nè ve li ho dati che per sostegno della vostra vita. Che potete voi darmi di questa terra che non sia mio* (1).

§ IX. Ma quanta sarà ella la sua scienza e cognizione? La sua scienza non è differente dalla sua natura; perchè se la sua natura è illimitata, tale debbe altresì essere la sua scienza. E perchè questo mondo è stato prima eternalmente in quella scienza architettato e poi creato al di fuori, siccome era stato ideato, seguita che niente è, e niente può acca-

(1) Vedi ciò che è detto nella II parte della *Metafisica Italiana*. Leggonsi di queste frasi frequentissimamente in Ezechiele. Questo medesimo è lo spirito del vangelo. *Dio è spirito*, dice Cristo in S. Giovanni; *e bisogna adorarlo in ispirito e verità: in ispirito* col cuore, *in verità* con le virtù. Tutti i corpi son falsi esseri, ed apparenti, nè aventi fermezza, dice Platone, e generano perciò opinione, non scienza.

dere in esso, o in qualsivoglia sua parte che non sia compreso e delineato nella eterna sua prescienza; ancorchè noi, ravvolti nella piccola e nebbiosa nostra atmosfera d'intelletto, non possiamo comprenderne il come. Si vuol dunque tutto questo riconoscere, e secondo una tale cognizione intimamente persuadersi che non vi è niente in noi, niente si pensi o voglia, o faccia che non sia esposto agli occhi del padrone dell'universo. L'occhio di Dio, dice anche un poeta pagano, πάντ'ὁρᾷ, καὶ πάντα ἐπακούει, *vede tutto*, *ode tutto*. Dove è da considerare che, siccome ragionano i savj, questa scienza di Dio non è già oziosa, ma operatrice, vale a dire creatrice ed ordinatrice del mondo, e creatrice e vindice della legge universale del mondo (1); e tal creatrice e vindice che non potrebbe concepirsi di negligentarla senza una manifesta contraddizione.

§ X. È ancora Iddio onnipotente, perchè non operando che per forza di volontà, può fare in un atomo tutto quel che vuole *in cielo e in terra*, siccome dice il salmista. Dove l'agire non è che il volere; che non sarà fattibile? " Dio opera, di-" cono i poeti greci, κατὰ πνεῦμα, per cenni. *Il* " *cenno di Giove scuote la terra*, dice Omero: " il che è per appunto il detto biblico: *respicit*

(1) *Egli*, dice ancora Eschilo (Suppl. v. 101) *dall'alte torri fulmina i perduti mortali con le sole punte delle pupille.*

Ἰάπτει δὲ ἀπίδων
Ἀφ' ὑψιπύργων πανώλεις
Βροτοὺς . . . luogo di maravigliosa enfasi ed energia; simili al quale ve n'ha infiniti ne' salmi.

" *terram, et facit eam tremere.* Che dunque non
" si può fare, quando l'istrumento dell'opera-
" zione è un cenno, una volontà? Longino nel-
" l'operetta *della sublimità dello stile* trovava
" una inarrivabile maestà in quelle parole del
" Genesi: *dixit, et facta sunt.* Notiamo anche
" quest'altra maravigliosa enfasi del salmista: *i*
" *cieli e tutto il loro ornamento* (che sono i
" corpi celesti) sono stati fatti *spiritu oris ejus*,
" cioè per una sola parola. *Io trarrò a me il mio*
" *soffio* (la prima parola, *dixit*); *e verrà meno*
" *quanto vive*, dice in Giobbe. Ecco l'idea che si
" vuole avere della potenza della prima eterna
" cagione di questo universo. „

Ma benchè Iddio sia onnipotente, si vuol nondimeno sapere che egli non può fare nè i contraddittorj *fisici*, nè i *morali*. Quelli, perchè l'essere e il non essere insieme non è capevole di esistenza: questi, perchè tutto quel che pugna colla sua natura, pugna colla sua volontà, che non è differente dalla sua natura: *non può Dio negar sè stesso*, dice s. Paolo. Pensava dunque stoltamente Tommaso Brown, medico inglese, attribuendo a Dio la potenza de' contraddittorj fisici; ed empiamente alcuni calvinisti, i quali pretendono che Dio possa essere immediato autore de' nostri errori e peccati. Perchè, come disputava S. Basilio in una sua leggiadrissima omelía, *che Dio non è autor de' mali*, se Dio è cagion del peccato, essendo il peccato contra la sua legge, e la sua legge la sua volontà, e la sua volontà la sua natura; Dio opera contro a sè stesso, e non è per-

ciò Dio. Il medesimo si vuol dir di coloro, i quali han detto che Dio possa a suo piacere cambiare la legge naturale ed eterna; perchè essendo la legge eterna la catena de' rapporti degli esseri ideali, e questa la sua sapienza e natura; se Dio può cambiar la legge eterna, rendendo giusto l'ingiusto, onesto il disonesto in ogni grado; la sua natura è mutabile. Ardirebbe un uomo pensare a questo modo dell'essere infinito senza violare i suoi doveri? ed ecco quel che vuol dire serbare i diritti di Dio: e come la vera religione non è *che la giustizia che si dee a Dio.*

§ XI. Dio è altresì immenso: perchè essendo essere necessario di natura, non può avere nessun limite e modificazione della sua essenza. Chi modificherebbe l'eterno? O è dunque da per tutto, o non è: ma egli è: è dunque da per tutto. Ma essendo pura mente, egli così è da per tutto, come conviene ad uno spirito puro. La nostra mente piccolissima, e nata e nutrita in mezzo delle oscure forme corporee, non potrebbe elevarsi a comprendere e delineare questa sua immensità di spirito (1). Si vuol dunque riconoscere, e adorare e ripensare spesso che noi in qualunque tempo siam sempre entro l'ampio giro della divinità. " *Quo fugiam a facie tua*, diceva il pro-" feta salmista? la faccia di Dio è l'universo, sul " quale vedesi la sua potenza, la sua sapienza, " la sua bontà perpetuamente lampeggiare e com-

(1) Vedi ciò che è detto nella seconda parte della *Metafisica Italiana.*

" muovere fino i sonnacchiosi sparsi nell'immen-
" sità dello spazio mondano. ,, Quanta dunque non debbe essere la nostra attenzione, perchè siam giusti, umani, sinceri, innocenti, puri di animo e di corpo? Chi non scuoterebbe e agghiaderebbe quel ripensare spesso, *Dio mi vede*? " Ma piace
" una giaculatoria di un gran contemplatore (1).
" *Io*, dice egli, *ricercava la Divinità al di fuori*
" *di me negli immensi spazj che mi circondano:*
" *stolto di me! Egli è vero che è in questi spazj*;
" *ma io sono dentro di lei: ella mi penetra*, *ed*
" *è nel mio cuore: il mio cuore è dentro di lei.*
" *A che uscir di me? Io penso*, *ed io veggo nel*
" *mio pensiero l'Essere infinito.* ,,

§ XII. Dio è la sola cagion dell'universo, e solo moderatore del tutto: dunque è per diritto d'origine il solo proprietario del mondo. Noi, essendo sue creature e suoi figli, non siamo che usufruttuarj pel diritto di natura. Una e comune è la nostra origine, perchè uno e comune è il padre dell'universo; eguale è la natura di ciascuno, eguali i bisogni, eguali i diritti ingeniti. Donde seguita che per diritto d'origine e di usufrutto niuno può escludere niuno da' mezzi della vita che il comun padre ci appresta in questi elementi. Quel dunque riputarsi più che uomo, e metter gli altri nel numero delle bestie, con arrogarsi su di loro un diritto che non dà nè la natura, nè

(1) S. Agostino nelle Confessioni. Io ho parafrasato un poco questo luogo, perchè il meritava. Notisi che Renato nella III meditazione parla presso a poco la medesima lingua.

Dio, è un rovesciare da' fondamenti il diritto di proprietà, che è in Dio. Sarebbe lecito ad un fratello escluder l'altro dalla comune eredità del padre senza sconoscere il diritto del padre? Le leggi medesime de' fedecommessi e de' majorascati, leggi figlie dell'ambizione, dell'avarizia e della non provvidenza del futuro, non escludono i cadetti dal diritto degli alimenti: come gli escluderebbe la santissima e tremenda legge di Dio? " Riconosciamo una volta questo diritto di Dio " che si rivolve su di noi, e rendiamogli giusti- " zia con riconoscerci per fratelli. Chiunque ri- " fiuta il titolo di fratellanza e di socio a qual- " sivoglia degli uomini, è empio (1). ,,

§ XIII. Dio è provvidentissimo: non si può la provvidenza del mondo disgiungere dalla creazione. È la medesima azione quella, per cui la natura è stata fatta, e per cui si conserva ordinatissimamente; perchè tutto è in Dio unità, uniformità, medesimezza; niente nuovo, niente difforme, niente vario. Dunque si vuol riconoscere

(1) È lo spirito perpetuo della legge evangelica. « *Unus pater, unus dominus: non est acceptio per-* « *sonarum: non est neque Judaeus, neque Graecus, ne-* « *que dominus, neque servus*, S. Paolo. Ecco uno sfol- « gorante carattere di divinità della legge evangelica; « carattere non preso a prestanza, ma infinito, essen- « ziale per modo che non è cristiano chi non il rico- « nosce. Che serve ad adularci? Fia men male dichia- « rare apertamente di non volerlo essere, che sotto il « mantello di cristiani sì crudelmente disonorar Dio e « la sua legge. Gli ipocriti sono l'odio degli occhi miei, « ed i tiranni del genere umano. »

questo divino attributo e diritto, ed averlo, rispetto e noi, tra' primi. È perciò da tenersi per fermo che la sapienza provveditrice di Dio ha sì fattamente ordinate le cose di questo mondo, che la virtù non può rimaner senza premio, nè senza pena e gastigo il vizio. Sarebbe distruggere l'essenza medesima della virtù, tagliandone il rapporto col premio che le è intrinseco; e quella del vizio, esentandolo dalla pena, senza il rapporto alla quale non è concepibile. Questo distruggere i rapporti delle cose non è differente dal distruggerne le essenze; e questo dal distruggere l'ordine. Or se non vi è nel mondo ordine, non è l'opera di Dio; perchè potrebbe Dio fare il disordine? Che se il mondo è l'opera di Dio, come niun ne dubita, e come l'aspetto medesimo di questo universo il dice assai chiaramente, ogni virtù dee avere il suo premio, ed ogni vizio la sua pena: nè i sonnacchiosi e trascurati, o gli stolti e gli empj faranno mai che ciò sia altrimenti; perchè, possono essi fare che il mondo " non abbia gli esseri che il compongono, di quella natura che sono? ,, che non sia così ordinato com'è, e che non marci con non allentabile corso là dove va? " Or egli va sempre ad opprimere " coloro che disquilibransi coll'uscir dell'ordine, " ed a felicitar coloro che per la virtù si mantengono nell'equilibrio delle forze che menano " l'universo. Pensi chiunque vuole; faccia sistemi, " gridi, schiamazzi, progetti, frodi, vegga d'ingannare e d'ingannarsi: la legge del mondo " non si smuove dal suo corso. ,,

§ XIV. Quel che turba sovente gli animi umani è una questione antichissima. *Perchè*, dicono, *non solo non sono sbarbicati*; *ma prosperano i malvagi, e sono oppressi i buoni?* (1) Della quale, ancorchè sia detto in altri luoghi (2), dirò pur qui brevemente, non si potendo le cose utili ridire tanto che basti. La prima risposta che io fo ad una sì fatta questione, è, che non vi è uomo nè perfettamente malvagio, nè perfettamente virtuoso. È dunque forza che i malvagi partecipino di certi beni figli della virtù; ed i buoni di certi mali che nascono dal vizio. Questa è la legge generale del mondo. La seconda che il premio e la pena della legge di natura e della generale provvidenza si vuole risguardare più negli animi che ne'corpi e nell'esterno apparato della

---

(1) L'autore del romanzetto, *il Candido, o dell'Ottimismo*, che non si vuol negare d'essere scritto con molta grazia, e con tutta l'arte d'un buon poema, ci sembra più tosto sofista, che serio e discreto filosofo; e non tratta la causa con quella buona fede che si conveniva. Il mettere in comparsa il peggio della causa; accozzare in gruppo tutti i punti lucidi che possono favorire il torto; presentar questo gruppo per la parte avversa al vero; e nascondere dietro dell'ombra quanto ci è a dir contro; ingrandire e colorare tutti i fatti e tutte le ragioni da una parte, e scemare ed oscurare tutte quelle dell'altra; sparger del ridicolo su delle regole troppo necessarie alla vita umana; ed avvalorare il principio del lasciarsi condurre dal caso; non è nè da filosofo, nè da galantuomo di onore. Io non so che fosse per fare l'autore, se alcuno si mettesse ad insegnare questo suo sistema epicureo tra' suoi domestici.

(2) Vedi quel che è detto sopra, cap. III; e la seconda parte della *Metafisica Italiana.*

fortuna. Taluni sono che, situati in un grado luminoso, cinti dalla buona fortuna, nuotanti nell'oro e nelle gemme, come il Candido di Volterre, a cui manca sempre l'intelletto, stimati perciò dal volgo felici, son tuttavolta miseri al di dentro: ed altri avvolti ne'cenci, in mezzo d'uno sterquilinio, e nell'infimo del mondo, come il suo Martino, godranno in sè stessi il premio della virtù. Baile dice: sarebbe ignorante della storia chi credesse che nel mondo son più felici i virtuosi che i cattivi. Baile misurava la felicità dai palagi, dai servi, dalle carrozze, dalle vesti, dalle mense, dall'oro e dalle gemme: Baile dunque non era filosofo; e quando appella alla storia, appella al giudizio di uomini così poco filosofi come lui, non alla sostanza dei fatti. Per un buono oppresso e poi pianto, come Socrate, che non era però senza furore ed imprudenza, vi citerò mille scellerati saliti alla cima del carro della fortuna, e poi schiacciati dalle sue ruote; mille astuti presi nelle proprie trappole. Finalmente essendovi un altro stato di vita dopo la presente, è da credersi che il più gran premio della virtù, e la pena più grave delle sceileraggini sieno colà riserbate. Chi direbbe che sia questa che qua viviamo, non più tosto un'infanzia, che tutta la nostra vita? *Si pecca in un paese*, dice Bolingbrok, *per esser punito in un altro?* Non so perchè gli abbia a sembrar maraviglia. Un reo della nuova York, o di Filadelfia sarebbe strano che ricevesse l'intera pena a Londra? È un ordine, non un'ingiustizia. Verre potea peccare in Sicilia, ed esser punito in Roma: si può

peccare il 1766, ed esser punito il 1767. O crederemo aver più piccolo rapporto un anno a due, che un secolo ad infiniti? " Senza che all'occhio " infinito tutti gli spazj sono un punto: all'occhio " eterno tutti i tempi un istante. Perchè la giu- " stizia si avrebbe a misurare dall'interesse pri- " vato e non dall'universale? Anche nelle città " particolari *salus publica summa lex est*: per- " chè non sarebbe nella città dell'universo? Vi " è chi ne vegga tutta la costituzione per giudi- " care se quel che a noi sembra disordine, si " combaci colla legge del tutto? È un comico da " piccioli teatri chi restringendosi in un fatterello " di un borgo, si studia a forza di scene di spar- " gere il ridicolo su tutto l'ordine dello stato. „ Ma quella vita non si vede, dice Bolingbrok; ed i peccati di qua son manifesti: come dunque sostenere la vera idea della giustizia divina? Rispondo, che quella vita può divenir dubbia a certi stravolti pensatori che spariscono come frazioni infinitesimali nel genere umano; ma ella è certa appresso tutto il corpo degli uomini: e questo basta per esser manifesta. *Vi ha*, diceva un Cacicco della Spaniola a Cristoforo Colombo, *di là di questa vita delle pene riserbate a' malvagi, de' premj pe' buoni. Voi che credete una Divinità e che ne temete la giustizia, non dovete esser qua venuto per farci del male* (1). Ecco il senso di tutta la terra. " Importa egli niente " che i filosofi possano dimostrarlo o no. Questo

(1) Vedi Herrera.

" solo senso universale, senso che niun filosofo " sbarbicherà mai dal fondo de'cuori umani, basta a giustificare presso agli uomini la condotta " di Dio. „

§ XV. Dio è cagione universale e particolare di ogni cosa, e primo motore e governatore di ogni azione di questo mondo. Perchè come niente può di per sè esistere senza l'efficacia della causa prima, niente pure può conservarsi, nè agire senza il di lui concorso. Su questo diritto di Dio è fondato il debito delle nostre preghiere; e da quell'azione vien la nostra forza di pregare; ond'è, cred'io, che le preghiere sien da Omero chiamate *dioscure*, *figliuole di Giove*. Se dunque la nostra dipendenza dall'esser primo e dalla sua efficacia è perpetua, se continui i suoi beneficj; le nostre preghiere " cioè le nostre giacolatorie, " animate da vivo senso di gratitudine e di agognamento all'amore e favore di Dio, „ debbono esser giornaliere, sincere, calde, nè interessate se non quanto la vera nostra felicità richiede. Che pregheremo dunque, e come? Non altro, stimo io, che *sia fatta la tua volontà*. Questa volontà è appunto la legge regolatrice de'doveri: perchè non è altra la volontà di Dio, altra la legge dell'universo: dunque tutta la preghiera si dee ridurre a chiedere che viviamo costantemente secondo la sua legge. E perchè chiunque vive secondo la legge, è caro a Dio (1); e chi è tale, tutto il bene è con lui; perchè è nell' or-

(1) Vedi S. Giovanni, cap. 15.

dine della virtù, cioè de'beni; seguita che chi prega di esser giusto, prega di esser beato. È degno qui di osservarsi che i Greci non intraprendeano mai nulla, nè mettevansi ad opera qualunque, nè uscivano di casa senza questa piccola preghiera, *syn Theo*, *con Dio*. Gli Arabi cominciano ogni lor cosa coll'*a nome di Dio*; ed i selvaggi medesimi non imprendono cosa alcuna, massimamente di grande, senza salutare i loro Dei. Che diremo dunque di certi casisti, i quali hanno differito il dovere della preghiera, dell'esprimere il senso di gratitudine e di affetto filiale per anni ed anni intieri? Appena che io mi creda che fossero cristiani. *Sette volte il giorno cantava le tue lodi*, dice il Salmista. *I discepoli di Cristo pernottavano nella preghiera*, dice S. Luca (1).

(1) Si avverta che il verbo ἔυχω, ed ἔυχομαι, e il nome ἐυχὴ, con cui si dinota il *pregare* e la *preghiera*, ha nel greco una forza mista che non sarebbe facile nè in latino, nè in italiano spiegare con una semplice parola; perchè questi vocaboli comprendono insieme la forza di cinque nostre voci, *gloriarsi*, *lodare*, *glorificare*, *votare*, *chiedere*. Ed in fatti l'orazione cristiana debbe abbracciare tutte e cinque queste azioni. Io ho a gloriarmi di esser figlio di Dio, e sentir tutto il pregio dell'idea, *pater noster*: io ho a lodare, cioè cantar le lodi della sua sapienza, bontà, giustizia, potenza: ho a fare quanto da me dipende perchè si conosca e venga glorificato ed amato; debbo votarmi a lui, cioè riconoscermi suo figlio e servo; e di non vivere, non pensare, non agire che per lui, per cui esisto, vivo e godo quel grado di felicità che per l'ordine del mondo mi può qua giù toccare: finalmente non come incerto della sua provvidenza e beneficenza, ma come ben convintone, debbo secondo il mio pensare chiederne la con-

§ XVI. Ma consideriamo questa sì importante parte de' nostri doveri verso Iddio con alquanto più di profondità. Dio è signore e padre comune di tutte le nazioni e di ogni uomo: non c'è innanzi a lui *nè Giudeo, nè Greco*, dice S. Paolo: tutti sono egualmente suoi figli. Dunque le nostre preghiere non vogliono svellere questo fondamento della naturale e cristiana religione. Di qui è che il pregare Dio, perchè entri a parte de'nostri sdegni, delle nostre gelosie, invidie, vendette, pazzie, debolezze, e vane e ridicole o ree cupidità, è un sacrilegio: pregarlo che protegga i nostri delitti, è una empietà. *Non pregate come i Pagani*, dice Cristo signor nostro. Or come pregavan essi i Pagani? Udiamo l'Agamennone di Omero (1):

Giove sopraffamoso e sopraggrande,
Raunatore delle nere nubi,
Che hai l'etere per tuo proprio abituro,
Non pria tramonti il sole e l'aria imbruni,
Ch'io riversi di Priamo il palagio
Affumicato, e colla fiamma in aria
Del nemico le porte; e intorno al petto
La maglia dell'Ettoreo usbergo io parta;
E molti intorno a lui fedeli amici
Nella polver boccon mordan la terra.

---

tinuazione, non perchè egli possa venir meno; perchè sarebbe fargli un'ingiuria col temerne; ma affinchè in me sia sempre vivo il senso di riconoscimento. Leggete i salmi con attenzione, e troverete ad ogni passo che queste sono le εὐχαὶ cristiane.

(1) Il. 2, v. 412, versione di Salvini.

§ XVII. Questa preghiera è empia, ma è la preghiera di tutti i popoli stolti e barbari. Quanto non è ella mirabile la formola prescrittaci dal nostro legislatore! *Padre nostro, che sei ne' cieli. Padre*, perchè creatore, nutritore, educatore degli uomini. *Nostro*, cioè d'ogni uomo (1), perchè ogni uomo è suo figlio. *Che sei ne'cieli*, e ciò vale a dire da per tutto: tutto l'infinito spazio mondano essendo cielo; perchè son così le stelle e il sole in cielo, come i pianeti, e perciò la luna è in cielo, la terra è in cielo, e noi nella terra che è in cielo. *Sia santificato il tuo nome*, cioè sia la sola tua vera e sola santa divinità riconosciuta da per tutto, sola glorificata, invocata, rispettata, adorata, amata. *Venga il tuo regno*, cioè regni qua tra noi la vera tua legge, la vera giustizia, il sincero amore e fraterno, la vera virtù, il premio della virtù, le pene de'peccati; e dopo di questa vita quell'altra pienamente felice. *Sia fatta la tua volontà in cielo ed in terra.* La volontà di Dio è la legge di Dio. Noi gli domandiamo adunque che non regni altro che questa legge, sola cagion di felicità, e non già le nostre prave volontà, onde nasce la nostra miseria.

§ XVIII. *Dacci un pane che basti, e quotidiano* (2). Cioè non vi preghiamo di ricchezze,

---

(1) Non avvien mai, dice Erodoto, lib. 1, n. 132, che un Persiano preghi per sè solo, ma *πᾶσι τοῖσι Πέρσησι*, *per tutti i Persi.*

(2) Mi son qui attenuto al testo di S. Luca, il quale all'*ἐπιούσιον* aggiugne *καθ'ἡμέραν* più espressiva che il *σήμερον* di S. Matteo.

che sono un peso pel giusto, ed un furto contra i poveri, ma di quanto basta a' naturali bisogni. Noi rinunciamo dunque alla stolta folla de' soverchi desiderj, i quali infelicitano le persone, ed opprimono gli stati. *Rimettici i nostri debiti* (1), cioè le pene dovute per legge eterna alle nostre colpe, " e ciò non con abolire l'ordine inflessi-" bile ed immutabile della tua santa ed eterna " legge, ma col fare che noi diveniam savj e giu-" sti, e venghiamo da noi medesimi a purgarle " con la penitenza, e con una nuova vita, com-" baciantesi perciò col tuo amore. ,, *Come noi li rimettiamo a' nostri debitori*, cioè con patto che rinunciamo pur noi allo spirito di vendetta contra i nostri fratelli, spirito ripugnante alla tua legge; e rientriamo nello spirito di reciproca amicizia, che è lo spirito del tuo regno. *Non ci indurre in tentazione*; *ma liberaci dal peccato*. E vale a dire, preservaci dalle occasioni che ci irritano a peccare, ed essere malvagi, iniqui, crudeli, stolti, bestiali. E questo significa che egli ci dia del lume e dell'amore per la virtù.

Ecco la preghiera sola degna di Dio, solo degna dell'uomo. Ogni cristiano la sa per memoria e la recita giornalmente. Ma siamo perciò noi tali, quali pregando mostriamo di essere. Questa è la mia maraviglia: e questo dee far l'orrore di ogni anima candida e virtuosa.

§ XIX. Segue la giustizia di Dio. Questa pa-

(1) S. Matteo dice ὀφειλήματα, *debiti*; S. Luca ἁμαρτίας, *errori e peccati*.

rola giustizia generalmente non significa che la conformità dello appetito e delle azioni con la loro regola. La regola di Dio, della sua volontà, e delle sue azioni è la sua eterna sapienza, detta legge eterna. Perchè dunque la volontà di Dio essenzialmente non differisce dalla sua sapienza; di qui è che Dio è essenzialmente giusto, perchè è essenzialmente savio. E perchè è immutabilmente savio e immutabilmente giusto, non si serve nè si può servir oggi d'altra regola da quella di cui si servì ab eterno. Questa medesima legge eterna, regola immutabile della divina volontà, è quella con cui è fatto questo mondo, con cui è ordinato, per cui si muove e va costantemente al suo fine " ; (1) perchè se non è così, il mondo o " è eterno e di per sè, o figlio del caos; assur- " dità altrove rifiutate. „ Questa è quella per cui ciascun essere, distinto da ogni altro ed avente il suo proprio e particolar fine, è nondimeno ordinato al medesimo fine generale, a cui tende il mondo. Come dunque Dio è giustissimo in sè ed essenzialmente, è giustissimo in tutto ciò che avviene in questo universo. E perchè il fine della virtù (" cioè di quel valore d'intelletto e di cuore, " per cui gli esseri ragionevoli serbano l'ordine " con costanza „) è il premio; del vizio e del peccato (" cioè dall'abbandonarsi vilmente al dis- " ordine „) la pena, fini nascenti dalle essenze medesime della virtù e della malvagità; la giustizia di Dio riguardo alle creature ragionevoli è

(1) Vedi la *Cosmologia* o la 1. p. della *Metaf. Ital.*

in ciò principalmente posta, di non poter lasciare nessuna virtù senza premio, nessuna scelleraggine senza pena; " perchè altrimenti egli distruggerebbe " l'ordine o sia la legge eterna, cioè la sua na- " tura. „ Dunque il nostro dovere è riconoscere questa legge eterna, venerarla, osservarla, nè mormorare in conto alcuno, se in qualche parte o in alcuno caso per la brevità della nostra ragione ci sembri o obliqua o non intelligibile. Noi non veggiamo che pochi rapporti degli infiniti che vede Dio, che ordina ed incatena tutto; e come potremmo giudicare senza stranissima temerità del filo e dell'incatenatura del tutto (1)?

§ XX. Come Dio è prima cagion dell'universo, così si vuole avere per ultimo fine di ogni essere intelligente (2). Dunque la perfetta felicità delle

---

(1) Meritano su questo argomento di esser lette le lettere di Pope. Ed ancorchè elle per coloro, i quali non sanno l'inglese, non ispieghino tutta la loro nativa bellezza e forza, non lasciano tuttavolta di darci una magnifica idea di questo universo. Delle versioni italiane quella del Castiglioni s'appressa molto all'originale.

(2) Si dice che Dio *tutto ha fatto per sè e per manifestar la sua gloria*. Questo mi par vero e non vero insieme. Egli è vero che le opere di Dio tutte predicano la sua sapienza, la sua potenza, la sua bontà, la sua grandezza: *caeli enarrant gloriam Dei*. Chi può negarlo? Vedete Derham *Teologia fisica ed astronomica*, Nieventit Ray, ecc. Ma questo è un effetto delle sue esterne operazioni; e non mi pare che sia stata la causa impulsiva o il fine. Si direbbe che Dio fosse stato ambizioso di gloria? La gloria che in noi è la tela del ragno dello amor proprio, potrebbe essere un bene per l'essere *autarcestato*, di per sè ed infinitamente beato: *bonorum meorum non indiges, Domine*. Gli antichi

menti non può consistere che nel riposare nel suo seno tranquille e soddisfatte; e la nostra di questo mondo, nel conformarci alla sua volontà, cioè alla sua legge e seguirla con fortezza; perchè quindi è la virtù; nè si può esser qui felici senza virtù. Se tutto è da lui, tutto sostenuto per la sua onnipotente mano, tutto per lui; non dobbiam riposar mai, dice anche Epitteto, di amarlo, di ringraziarlo, di godere nella di lui meditazione. Ecco la pace de' virtuosi così nella prospera come nell'avversa fortuna, pace la quale fa quella felicità che non capiva Baile.

§ XXI. Oltre a' diritti ingeniti o acquistati per la creazione, si voglion mettere tra i diritti di Dio quelli che vengono dai nostri voti e promesse, e da' giuramenti; perchè ogni promessa costituisce un diritto. O noi ci potremmo obbligar cogli uomini e non con Dio? Ma perchè Dio è infinitamente savio e buono, e padre di noi amantissimo, nè pretende da noi che il nostro bene, si vuole intendere che non gli piacciono, nè può approvare le nostre stolte ed irragionevoli promesse. Ogni promessa che gli si fa d'altro che di virtù o di cosa tendente a vera virtù, discorda

---

Padri tutti dicono che è stata la bontà assoluta di Dio, ond' è la bontà relativa, cioè l'amor di far del bene, la cagione impulsiva di questo mondo, e non già l'amor di gloria. Il principio dell'amor di gloria sedusse gli Antelapsarj. Dio mostra, dicon essi, la gloria della sua bontà nel far del bene, e quella della sua potenza nel far del male assoluto; massima che in capo ad ogni uomo ragionevole distrugge la vera idea della divinità.

dalla sua natura, e con ciò dalla legge eterna; discorda dallo amore che ha per noi. Una promessa che viola i diritti nostri primitivi e quelli degli altri, che Dio ci ha dati per nostra felicità, è iniqua e stolta. Potrebbe al padre piacer l'odio de' fratelli suoi figli? Donde s'intende che i voti di sacrificar sè o gli altri per motivo di religione, e di spargere gli altri di sangue umano, son voti iniqui ed empj. La religione è nata per conservar gli uomini, non per distruggerli, dice Lattanzio; per illuminarli, per regolare i falsi moti dell'appetito, per aiutarci, non per opprimerci; e se ogni religione dee tendere a questo fine, la nostra cristiana, religione di spirito, di pace e di amore, ne fa l'essenza (1).

§ XXII. Il giuramento è quel chiamare Dio per testimonio e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre o asserzioni o promesse: è dunque di due maniere, *assertorio* e *promissorio*. Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano: 1.° che Dio vede fino l'occulto, ed anche i più secreti pensieri: 2.° che odia e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi, raggirati, e princi-

(1) Vedi la seconda parte della *Metafisica Italiana*. Che farà, diceesi, un cristiano, dove altri non voglia udire i veri ammaestramenti? Questo caso è definito dal Legislatore medesimo, e fondatore del cristianesimo, in S. Luca, c. IX: *scuoterà fin la polvere delle sue scarpe, e partirà da quel paese*. Quando un caso è caso di legge, e chiaramente definito, il questionare non può avere altra mira che di annullar la legge per privato interesse.

palmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno tra' barbari temere grandemente e rispettare il giuramento, ed avere in orrore e stimar empj gli spergiuri (1).

§ XXIII. Il rispetto del giuramento è così la base del costume, come della religione. È detto più d'una volta, che l'uomo è un tale animale che non potrebbe esser giusto e costumato senza qualche timore premente l'elasticità degli appetiti e delle passioni: ma questo timore debb'esser interno, sparso e diffuso per tutte le parti della

---

(1) I poeti ci dicono che gli Dei medesimi *jurare timent et fallere ἀάχτον Στυγὸς ὕδωρ, l'orrenda acqua di Stige*. Vedi Omero Iliade XIV. Nell'Iliade XV, v. 37 e 38 dice, che un tal giuramento è *μέγιστος* e *δεινότατος*, *il più grande ed il più tremendo*. Questo significava, che per niun delitto s'avea più certa la pena infernale quanto per lo spergiuro. È maraviglioso nel primo luogo l'artifizio di Omero per quell'*ἀάχτον*, che Salvini traduce male per la parola *strania, la strania acqua di Lete*. Omero con quell'apertissima apertura di bocca *α α α* ha voluto significare il pavore che si avea dello spergiuro; perchè ne' grandi spaventi per la soverchia dilatazione del cuore e de' vasi grandi, viene a ritirarsi il sangue da' piccoli canaletti; onde nasce certa convulsioncina, che tirando i nervi del volto, viene a produrre una spezie di *spasmo*, con un suono inarticolato, il quale non potea spiegarsi più ingegnosamente che con quelle tre *a a a*, cosa che può di leggieri vedersi ne' subiti spaventi de' ragazzi e di altri poco coraggiosi. La formola de' giuramenti in Omero è ὦ Θεοὶ *ἐπίσκοποι καὶ μάρτυροι ἀρμονιάων*, o *Dei ispettori* (ma vindici) *e testimoni de' patti*, per convincere gl'infrattori. Medea in Euripide, atto I, mostra in una maravigliosa scena qual terribile idea avessero gli antichi degli spergiuri.

sua natura; debbe occupare il pensiero, il cuore, il corpo. Questo timore mal potrebbe esser quello delle pene civili, a deludere o scansare le quali vi ha mille modi. Dunque il solo timore che può frenarlo è quello dell'idea d'una Divinità *onnipresente*, sempre vegliante, e vindice immutabile de' peccati. Come quest'idea viene ad indebolirsi e a negligentarsi; così si rilassa quel freno; e l'uomo divien avido, furbo, *manesco*, inumano: è la storia di molti popoli guasti per troppo pensare, e *per soverchio lusso*. Or questa idea viene con quel tenore ad indebolirsi, con cui viensi a tener poco conto de' giuramenti; perchè colui che incomincia a deludere la Divinità, non può più avere nessuna religione e nessun vero freno de' suoi appetiti.

§ XXIV. Non vedrete quasi mai il popolo basso, cioè il corpo delle nazioni, venire nell'ardimento di non tener conto de' giuramenti, se non per l'esempio di coloro, la cui autorità suol rispettare; perchè la gente bassa rare volte opera per ragione, e sempre per esempio (1). Dunque dove le corti de' grandi incominciano a darne la scuola, dove la giurata fede pubblica viene ad essere in vari modi rotta da' prepotenti, dove i pastori de' popoli sotto de' più solenni giuramenti aggirano l'ignorante turba, si dà alla gente una

(1) Era la massima di Odoardo, re di Portogallo, principe savio ed umanissimo, il quale vivea intorno il 1435, *Che la buona o mala morale dipenda dalla corte e da' grandi*. The modern part of an universal History, vol. XXII in 8, pag. 135.

dimostrazione di non dover essere religiosi (1). È di qui si può intendere, di quanta importanza sia che i sovrani sieno i più rigidi osservatori dei loro giuramenti. È dottrina provata per tutta la storia degli uomini che *chi inganna insegna ad ingannare.*

§ XXV. E questi sono i mali che nascono dagli spergiuri. Rispetto a' diritti di Dio ed alle nostre corrispondenti obbligazioni, un uomo che ami di esser giusto, non sentirebbe egli scuotersi la sua natura nell'essere spergiuro? Chi potrebbe spergiurare tranquillamente, fuori che un ateo persuaso? Ma un ateo persuaso si debbe avere per un troppo strano fenomeno, per qualunque via si consideri; perchè parmi che solo colui possa scuotere l'idea di una Mente presidente a questo mondo, che si può persuadere che neppure egli pensi. *È poi spergiuro ognuno*, 1.° che giura il falso nelle sue asserzioni, sia che egli mentisca rotondamente, sia che si serva di espressioni e segni ambigui per deludere altrui col mantello della Divinità: 2.° chiunque con giuramento promette senz'animo di volere attendere la sua promessa: 3.° chiunque promette con animo di attender la promessa, ma potendo poi adempierla,

(1) Pietro, re di Portogallo, il quale fu detto il *giustiziario*, e la cui perpetua sentenza fu, *non meritare l'augusto titolo di re chi non pensa ogni giorno a far qualcosa in pro de' sudditi;* questo gran sovrano, dico, per riformare il popolo cominciò a riformar sè e la corte; essendo persuaso, non poter essere nè religiosi nè giusti que' popoli le corti de' quali son guaste.

per qualunque siasi motivo e pretesto il trascura o il niega: 4.° chiunque cavillosamente interpretando le parole della promessa, cerca di sottrarsene. Dunque la sola maniera dell'esser disciolto dall'obbligazione del giuramento promissorio è quella che ci può giustamente disciogliere dalla promessa senza raggiri e senza nessun cavillo: e per non commettere spergiuri assertorj, bisogna non giurar mai nè con bugia veruna, nè con ambiguità. Miglior consiglio ancora, e più degno di anime rispettose del supremo imperio di Dio, è quello dell'Evangelio: *non giurate mai: fia il vostro parlare*, è, non è. *Ogni parola di più non è di spirito sincero.*

§ XXVI. Rispetto al giuramento promissorio è da considerare che è prima la giustizia che il giuramento. Quella è eterna ed immutabile, e questo è un obbligo a cui ci sottomettiamo volontariamente. Dunque ogni giuramento è da regolarsi colla giustizia. Giurar contra la giustizia è sacrilegio: ed è sacrilegio osservare un giuramento con offesa della giustizia. Far più conto del giuramento che della giustizia, è far più conto della tua promessa, che di Dio, il quale è la prima ed eterna giustizia. Witizia, re de' Goti, verso il fine del settimo secolo avea giurato di non offendere nessuno di quelli che o per parentela o per amicizia appartenevano alla casa del suo predecessore; ed avea nel tempo stesso giurato di far la giustizia ad ognuno che fosse stato offeso nell'antecedente regno. Tra gli offensori si trovarono alcuni parenti ed amici del morto re. Dubitò qual de' due giu-

ramenti fosse da osservarsi. Il Concilio di Toledo, a cui ricorse, decise: *la regola del giuramento è la giustizia: è nullo ogni giuramento che le si oppone: fate dunque giustizia* (1).

§ XXVII. Noi non insegniamo se non che i doveri della natura, e comuni a tutto il genere umano: scriviamo una diceosina, non una teologia. Ma non ci dobbiamo però dimenticare che noi siam cristiani e lo siamo per altissimi misteri di redenzione, incarnazione, grazia, evangelio, sacramenti; nuovi diritti che Dio ha su di noi, e nuove nostre obbligazioni. E perchè queste materie son troppo al disopra della nostra ragione, sicchè l'intenderle è riserbato alle menti contemplatrici (2); il nostro dovere quaggiù è leggere i libri evangelici con rispetto ed amore, ammirare la sublimità della dottrina rivelata, e venerarla senza dispute e contese; le quali a che possono giovare, se non a farci sempre ricredere della nostra temerità? Non si disputa sulla parola di Dio se non quanto serve a conoscere che è di Dio, e non d'altri; e se amiamo di disputare e di contendere filosoficamente per vaghezza d'ingegno, assai gran campo ce ne somministrano le altre scienze, dove i partiti possono servire a risvegliar gl'ingegni e ad acuirli, ma non incidono quella corda che ci lega insieme, e donde dipende la sicurtà della vita umana; perchè l'uomo non potrebbe ben vivere, dirò di

---

(1) Herrera, Storia di Spagna.

(2) Quando, dicea S. Agostino, verrà il *gaude, quia vides*; ora è il *crede, quia non vides.*

nuovo, senza niun timore, e costante e sparso per entro le fibre dell'animo: nè ve n'è, nè può esservene altro di tal sorta, che quel che ci viene dal rispetto della Divinità e della religione che ci unisce con esso lei. Ma se la religione dell'evangelio non è vera nè divina; se la legge di pietà pura, di amore, di esatta giustizia non è il caso nostro, io mi sperdo a fingermene una più vera, più divina e più adattata agl'interessi anche di questa vita. Ma a chi siamo noi obbligati di tante accanite controversie, le quali hanno posto a partito i cervelli di molti? Non ardisco a dirlo.

§ XXVIII. Farò qui di passaggio un'osservazione che mi par giusta e che può servire a rilevar l'idea della legge cristiana. Il genere umano tra' Pagani è stato obbligato dalla morale più ai laici, i quali sentivano la legge di natura, che ai loro sacerdoti, che pel privato loro interesse si studiavano di stupefarne il senso. Voi non troverete facilmente un corpo di regole di costumi divulgato da' preti di Giove Ammone, di Apollo, di Minerva, di Giove Capitolino, ecc. La morale tra i gentili, qual ch'ella siasi, è debitrice della sua vita a' poeti ed a' filosofi. Voi troverete di molta morale ne' libri di Omero, di Esiodo, di Esopo, di Pindaro, di Eschilo, Sofocle, Euripide, ecc., ne' libri di Platone, di Senofonte, di Aristotile, di Plutarco, ecc., in que' di Virgilio, di Orazio, ecc., di Cicerone, di Seneca, ecc. Che facevano adunque in que' tempi i pontefici e gli auguri in Roma? I sacerdoti in Grecia studiavano, cred'io, a stordire ed imposturare il pub-

blico cogli oracoli, coll'interpretazione degli auguri, colle novellette. Erano dunque più onesti cittadini i laici, i poeti, i filosofi, gli storici che que' preti degl' idoli. Questo mi sembra un risplendente carattere come della falsità delle religioni pagane, così della Divinità del Cristianesimo. Il fondatore della nostra religione, i suoi discepoli, i loro allievi non istudiavansi che di far conoscere la vera Divinità e i doveri che le dobbiamo: a mostrare che cosa è l'uomo, qual rapporto ha coll'Autor del mondo, quale con sè, quale coll'altro uomo: a far capire la legge di giustizia, di onestà, di reciproco soccorso: a render gli uomini pii senza furberia, giusti senza pressione, onesti senza finzione, caritatevoli senza vile interesse nè di ambizione nè di gloria, nè di sperare future ricchezze: a renderci in somma perfetti, belli, amabili per ogni verso: a generare nella civile società la mutua confidenza, la letizia, la tranquillità: a farci godere il vero, non il finto volto dell'uomo. Se il moderno vivere ci ha distaccati da questo modello, se l'ambizione, l'avarizia, la frode, la mala fede si è introdotta in qualche parte de' cristiani, sarebbe men vero il sistema della nostra legge, men bello, men divino, meno rispettabile? Questo sistema è dovuto al sacerdozio cristiano.

§ XXIX. Ma torniamo da questa digressione, e veggiamo in che modo possiamo venir meno ai doveri che dobbiamo a Dio. Vi si può peccare in molte maniere. E primieramente o non riconoscendo alcuna divinità, il che dicesi ateismo, la

più stolida pazzia e più feroce che possa venire in capo ad un uomo; o riconoscendone più d'una; detto politeismo, errore da fanciulli storditi; o confondendolo col mondo, errore di menti stravolte e contraddittorie; o negando e guastando nella nostra mente i suoi eterni e santi attributi, come il non credere che egli abbia provvidenza del mondo, chiamato epicureismo; o averlo per autore compiacentesi de' peccati e de' mali, che è qualche cosa più del manicheismo; o stimarlo ingiusto ed iniquo; e tali altre cose simili, dette bestemmie, le quali distruggono la sua natura e degradano la nostra nobiltà dell'essere ragionevoli.

§ XXX. La seconda maniera di peccare nell'uso della religione è quella che dicesi *superstizione*. La superstizione in generale non è che un culto o non conveniente alla maestà, semplicità, purità di Dio, o degradante della natura umana e della sua dignità. *Dio è spirito*, dice l'Evangelio, *e perciò si conviene adorarlo in ispirito e verità:* e l'uomo essendo anch'egli un essere, il cui pregio è lo spirito e la ragione, il culto che debbe a Dio vuol essere razionale; sono massime della naturale e rivelata ragione. Dunque tutti i modi che hanno più del corpo che dello spirito, e tutti quelli che convengono più agli animali che all'uomo son da dirsi superstiziosi. Ma il massimo grado della superstizione è dove la religione dataci per conservar l' uomo e farlo felice, si volge per fini secondarj in sua distruzione. Ed a questo si riducono tutte le persecuzioni ed i mali che si fanno i popoli per motivo di religione. Perchè la

vera religione non consiste essenzialmente che nel sincero amor di Dio e del prossimo; *qui diligit, legem servavit*, dice S. Paolo: ed è distruttivo di questo amore il farci del male per amore.

§ XXXI. Ma si dirà: non è dunque permesso a niun di perseguitare i malvagi per amor di Dio e della giustizia (1)? Rispondo: siete voi un magistrato o un privato? Se siete magistrato, è il vostro dovere: ma questo dovere non dee trapassare l'ordinamento delle leggi e dell'interesse dello stato (2). Voi siete vindice delle leggi, custode de' diritti di coloro che riposano all'ombra della legge, mantenitore della virtù e della tranquillità pubblica, ma non giudice delle vostre private passioni e de' vostri interessi. Se li perseguitate per questi ultimi motivi, siete ingiusto e reo come

---

(1) Cristo volendo andare in Gerusalemme pensò prima di dover passare per Samaria: ma i Samaritani non vollero riceverlo per questo appunto che egli si disponea di andare tra' loro nemici. Gli Apostoli sdegnati: *Volete*, dissero, *che facciamo scendere il fuoco dal cielo*, come a tempo di Elia, *affinchè li consumi? Ah;* disse, *voi non capite qual è cotesto vostro spirito:* e volea dire, *vendicativo. Il Figlio dell'Uomo non è venuto ad ammazzar gli uomini, ma a salvarli: ὁ γάρ υἱὸς του ἀνδρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι*, Luc. IX, 56. Dunque la presente questione è caso deciso ne' testi della legge cristiana. Si ha dunque a rinunciare allo spirito del cristianesimo per armarsi di uno spirito distruttore, persecutore, vendicativo, cioè anticristiano.

(2) *Io son re e pastore de' miei popoli* (diceva Enrico IV di Francia a certi spiriti vendicativi): *non debbo immolare mezza greggia a' capricci dell'altra metà.* Detto giusto, umano, magnanimo.

essi. E pure in quel medesimo uffizio pubblico si vuol essere caritatevole e discreto, riputando seco spesso la debolezza della natura, la facilità della distrazione, il non esser tutti capevoli di veder le cose per tutti i lati; i bisogni, la forza delle passioni, l'incitamento delle occasioni, ecc. Si vuol punir la malizia considerata e fredda, ed aver qualche compassione per la fragilità e la cortezza della ragione. Ma se voi siete un privato, voi avete veramente diritto da guardarvi da' malvagi, da farvi render ragione de' mali fattivi, ma non potete perseguitar nessuno che non vi offende. Voi usurpereste il diritto del magistrato, e questo confonderebbe i corpi politici. *Chi sei tu che giudichi il tuo conservo?* dice S. Paolo. *Ciascuno sta o cade al proprio padrone*, cioè a colui che ha il diritto di giudicare. E se credete di aver parte nell'offesa che si fa al pubblico, siccome ogni privato vi ha certamente parte, il primo passo è di vedere di ridurre con delle buone ragioni un disviato, di dargli degli esempj luminosi di bontà e di virtù; il secondo di adoperare degli amici discreti e savj da vedere se si può mettere il senno in capo al vostro fratello; l'ultimo è quello di darne parte a' magistrati, ma con bel garbo, con carità, con cautela, non con prevenzione e con ispirito vendicativo. E nondimeno se voi siete così, e più maculoso che colui che voi volete ritrarre dal male, fia bene di ricordarvi il fatto del Legislatore evangelico con la Donna adultera: *chi è di voi senza colpa, tiri la prima pietra:* regola divina e da non potersi bastantemente commen-

dare! Ancora è da vedere che la bontà e la malvagità non si misuri su de' privati giudizj, su di certe proprie opinioni (1), sulla moda, ma sulla sola regola immutabile delle leggi divine, perchè non è giusto pretendere che le private opinioni sieno la regola della vita di tutti. La legge di Dio non comanda che serbar santamente i diritti di ciascuno: questa è dunque la sola vera virtù sociale; l'offendergli è il solo vero vizio.

§ XXXII. Vi sono inoltre delle persone che si son date ad intendere una falsa idea della vera pietà. La vera pietà è amar sinceramente e cordialmente Dio, per potere su quell'esemplare amar cordialmente noi e tutti gli altri uomini; richiedendo la virtù dell'amore che noi abbiamo per noi e per gli altri, il diffondersi quanto più si può; siccome l'amor di Dio, che ne debbe esser il modello, è infinitamente diffusivo. Ma certi piccoli divoti restringendo tutto l'amor di Dio all'interesse loro, simili a quei naviganti che nelle burrasche non pensano che a sè soli, sentonsi dire, *Purchè io mi salvi, pera il mondo:* il quale è cattivissimo e falso amore, come quello che non è che angusto ed interessato amor proprio. Perchè la vera carità è di vedere di salvar te e i tuoi compagni, e di sentir vero dispiacere dove tu non

(1) *Squartate tutti i Realisti,* diceva Okam all'imperador Corrado; *ed io vi offro a far loro la guerra* 50,000 *scudi: non hanno a regnare che i Nominalisti.* Chi vide mai un matto furioso come questo? *Bruciate quel Giansenista,* dice un Molinista: *impiccate quel Molinista,* grida un Giansenista. Questi partiti disonorano la ragione europea, nè debbono essere la regola dei sovrani e de' loro ministri.

possa farlo. " Che volete che dica? Spesso trovo
" più ragionevole amore della spezie in certe pic-
" ciole popolazioni di selvaggi che nelle più culte
" città di Europa. Se voi non venite fra loro da
" nemico o da nemiche parti, se niente è di mi-
" naccevole nel vostro aspetto o contegno, tutti
" vi si affollano intorno, vi ridono in faccia di
" un riso innocente, figlio della semplicità della
" natura, vi accarezzano, s'interessano per voi
" fino a disprezzar sè medesimi. Lo schiavo ame-
" ricano che accompagnava il cavalier Sales nella
" scoverta della Luisiana, si dava delle incredi-
" bili pene cacciando, trascorrendo, sudando, ge-
" lando e disprezzando la propria sensibilità, per
" alimentare questo cavalier francese, del quale
" era più tosto amico che servo; ma il domestico
" francese ammazzò il suo padrone a tradimento.,,

§ XXXIII. La religione pratica si può ridurre a tre capi: 1.° cognizione di Dio e delle sue cose: 2.° affetti interni: 3.° culto esterno. Il culto esterno debbe esser tale da non offendere in nulla, nè da offuscare la vera idea della Divinità, nè da guastare i veri affetti che nascono dai diritti divini e da' rapporti che ha con quelli ogni creatura razionale. Non dee aver niuna pratica che offenda la vera virtù; niuna che inciti altrui ad esser vizioso, perchè ogni culto esterno che vizia l'interno, è falso, nocevole, empio. Questo culto per noi altri cristiani debbe esser quello che ci è prescritto dalla chiesa universale: è una rivolta anche civile l'opporglisi. " Ma siccome
" tutto quel che passa per le mani degli uomini,

" a lungo andare viene a contrarre certe vizio-
" sità, o ad indebolirsi e distaccarsi dal primo
" vigore; perciò si vorrebbe ogni età di venticin-
" que anni esaminare la disciplina e le opinioni
" umane, che si sono andate tramischiando con
" le pubbliche regole, e ridur tutto al primo stato.
" Questo fu il senso dei primi cristiani, i quali
" prescrissero la celebrazione de' concilj. Ma que-
" sto santo metodo, per vizj peggiori e partiti
" che ne nacquero, fu poi in odio di molti; onde
" l'indisciplinatezza e l'infinita varietà di culti ed
" opinioni ha inondata, divisa, armata l'Europa
" contra sè stessa.

§ XXXIV. Quasi tutti gli affetti poi si vogliono ridurre all'amore ed al timor filiale. Perchè benchè il timor servile, dice S. Girolamo, sia un certo principio del vero sapere; nondimeno il vero sapere non consiste che nel timor filiale, il quale nasce da amore, non già dalla considerazione delle pene. Cicerone non disse mai cosa più filosofica, quanto allorchè scrisse, *nemo pius est, qui pie metu agit.* Ma tutto questo senza una rischiarata cognizione, netta e sublime di Dio, dei suoi attributi e diritti, della natura dell'uomo e del rapporto che egli ha colla prima cagione " dei
" suoi veri interessi e de' saldi e veri mezzi da
" ottenerli e conservarli ", non è possibile che mai si faccia bene, come non si è fatto mai tra' popoli ignoranti. L'ignoranza può alimentar la superstizione, non nutrire la vera religione (1).

(1) *L'ignoranza*, diceva il gran cardinal Ximenes, *è il veleno della religione ed il tarlo dello stato.*

Perchè se la vera religione non consiste che nel vero rapporto tra Dio e l'uomo, il Creatore e la creatura, il padre e i figli, come può esser vero, e ben combaciantesi co' termini, dove questi sono o ignoti o noti a dimezzo? E questo è il fondo di tutti gli errori in materia di religione. E perciò Gesù Cristo dicea francamente a' Farisei: *Voi non conoscete il Padre*; perchè se l'avessero conosciuto, non avrebbero convertita tutta la religione in una certa corporea corteccia senza spirito ed in certe piccole, interessate, fraudolenti pratiche. E come egli non predicò che la religione di spirito, cioè di amore, di sincerità, di giustizia, di fortezza, di temperanza, di carità che non si capiva dai Farisei; quindi è che egli lor diceva ancora, *niuno conosce il padre, se non il figlio.*

§ XXXV. Ma che noi vogliamo intendere quando diciamo amor di Dio? Perchè voi vedrete questo dirsi da tutti, senza che tuttavolta molti intendano chiaramente quel che si dicono. La parola *amore* può significare due nozioni: 1.° un movimento simpatico di due oggetti: 2.° La stima che si ha dell'oggetto amato per cui si reputa più che ogni altro: nel qual senso è detto da' Latini *charitas*, cioè stimar cara e di gran valore la cosa amata (1). Il primo non è che un tocco armonico della forma, idea, spezie della cosa amata. Quel

(1) Nel primo senso *amo* è dal greco *μάω*, che significa una forte cupidità rapiente in qualche oggetto; ond'è *μέμαος, ardente di brama.*

Nel secondo da *carus, a, am*, cosa di pregio, e perciò anche da noi detta *cara.*

che qui può fare la libertà, poichè si è all'intelletto presentata l'idea dell'oggetto, è di studiarsi di guardarla per tutti quegli aspetti che possono divenir simpatici ad accendere un tale affetto. Ma il secondo è più nel nostro potere, nascendo dai rapporti dell'oggetto amato con esso noi. Può stare che un marito non senta del primo amore per la moglie, non essendogli troppo all'unisono per quella parte che si chiama beltà; ma egli può ben conoscere i rapporti tra sè e lei, e stimarla, averla cara, preferirla ad ogni altra donna, e questa sarà detta carità. Dio non essendo beltà corporea, non potrebbe di per sè esser oggetto di passione simpatica animale. Ma essendo essere eminentissimo, signore d'ogni cosa, principio e fine di tutto, largitore di ogni nostro bene, esser tale, a cui non solo niente è eguale, ma niente per lunga pezza se gli può accostare, debbe essere da noi stimato, apprezzato ed avuto sì caro che nulla si debba stimar buono e pregevole in confronto di lui: se ne debbono rispettare le volontà o sieno le leggi, e riputarci felici nell'osservarle. È dunque Dio oggetto d'amor razionale. Uno perciò de' non ambigui segni dell'amor nostro per Dio, è quel piacer sincero che noi troviamo nel fare la sua volontà; per modo che si vuol avere per menzognero chiunque dice di amare Dio, senza tuttavolta curarsi, o avere affezione nessuna per le sue leggi. " *Non chi grida, Signore,*
" *Signore, entrerà nel regno de' cieli, ma chi fa*
" *la volontà del Padre che è in cielo* (1); chi è

(1) *Voi mi amerete,* dice Gesù Cristo, *se voi farete*

" giusto, vuol dire, ed umano; chi non sacrifica " tutto alla sua pancia, alla sua libidine, all'am" bizione, all'ira, ecc.

CAPITOLO VII.

De' doveri che noi dobbiamo a noi medesimi, cioè de' doveri etici.

§ I. Ciascun uomo ha le sue proprietà, dunque ciascun uomo ha i suoi jus diritti. La legge del mondo è vindice degli altrui diritti, dunque è vindice de' miei contra di me. Se l'omicidio, la mutilazione, il guastar la salute, indebolir le forze dateci per la sussistenza, il corrompere la mente e l'animo ed ogni ingiuria che si fa altrui, è un delitto contra la legge di natura, seguita che sia un delitto parimente, dove si faccia a noi medesimi; e tanto più atroce e stolto, quanto che noi siamo a noi più cari che non ci sono gli altri, " e che la felicità nostra è sempre più nelle no" stre mani che in quelle degli altri. „

§ II. De' doveri che l'uomo dee a sè medesimo, niun altro si vuol reputare più importante, quanto è quello di sapersi conoscere e misurare, perchè tutti i doveri son fondati su de' diritti, e non essendo i suoi diritti che le sue proprietà, potrebbe egli serbare questi diritti senza conoscere e misurare le sue proprietà? Questa massima

la volontà di Colui che mi ha mandato, S. Giovanni. Questa volontà è la legge: v. S. *Giac., cap.* 1.

adunque, *nosce te ipsum*, dee aversi come il fondamento di tutta la morale che riguarda noi medesimi. E perchè la morale che ci riguarda è il principio, onde sgorgano tutte le altre parti di questa scienza che riguardano Dio e gli altri uomini, il conoscimento e la giusta misura dell'esser nostro è da aversi come base di tutte le discipline morali.

§ III. L'uomo si può e dee considerare o nello stato di natura o nel civile. Nello stato di natura non è nè una bestia nè una divinità. Egli ha sortito un luogo assai al di sopra delle bestie; ma infinitamente al di sotto della Divinità. Vuolsi dunque studiare di vivere con dignità della sua natura, quando si paragona alle bestie; e con umiltà infinita, rispetto, venerazione, come si considera di sotto all'imperio di Dio. Quasi tutti i mali di molti stolidi nascono da questa ignoranza. Alcuni si accumulano con le bestie le più schife; altri si sollevano tanto al di sopra del grado dell'umanità che non possono poi non precipitare. Vi ha dunque degli uomini porci, degli uomini lombrici, degli uomini talpe, ecc. Ma non è meno ridicolo vedervi degli uomini elefanti, degli uomini leoni, degli uomini aquile, " e degli uomini, che essendo animali, operano " da spiriti. "

§ IV. Come vi ha de' piani tra gli animali, sopra tutti i quali siede l'uomo, così ve n'ha tra gli uomini nel corpo civile, al di sopra de' quali siede il sovrano. Non è meno importante per viver bene e con virtù il conoscere il piano nel quale

siamo. Il rispettare i piani superiori, e guardar con ciglia amorevoli gl'inferiori, è l'essenza d'ogni repubblica. I piani inferiori nel corpo politico sostengono i superiori; i superiori dunque debbono regolare, soccorrere, proteggere gl'inferiori. Distrutti gl'inferiori, vengono di necessità a crollare i superiori; ed aboliti i superiori, tumultuano e si disciolgono gl'inferiori. Vi è dunque in questi doveri non solo dell'onestà e della giustizia, ma dell'utilità reciproca.

§ V. Appresso è da guardarsi di farci qualunque si sia ingiuria, così nel corpo e nella vita, come nell'animo, nella stima, ne' beni, ecc.; perchè è ferire i diritti datici in custodia dal Padrone del mondo. Nè si vuol credere che sì fatte ingiurie sieno delitti soltanto quando si fanno premeditatamente e con iracondia, e per farci del male; perciocchè essi son tali altresì, se nascono da certi vizj che si coltivano per diletto. Lo strangolarsi, il trapassarsi il petto col ferro, l'avvelenarsi, il gittarsi in un precipizio per un colpo di malinconia o di disdegno della vita, sono suicidii diretti; ma non son da riputarsi da meno, se nascono da crapula, da stravizzi, da soverchia morbidezza, da smoderata, avara, e non necessaria fatica, o dal bere quei tazzoni di Circe che promettono piaceri, e poi o ammazzano, o distorcendo le membra stranamente ci convertono in animali quadrupedi o ci privano de' membri. Brevemente, ogni azione che o direttamente o obbliquamente ferisce le nostre proprietà e quelle doti, per cui siam uomini, il savio uso delle quali può

farci felici, è stolta, pazza, rea e distruggente la legge di natura (1).

§ VI. Ma chiedesi: se la vita comincia ad esserci insopportabile, sicchè sia una continua morte; o se si abbia a morire fra poco tra acerbi dolori o con grave ignominia, sarà egli illecito anticipar di poco il colpo della natura? Ogni suicidio è un'ingiuria al Legislatore del mondo, dice Platone: ma nel caso proposto concede il dipartirsi dalla vita, siccome per un espresso o tacito consenso del Monarca dell'universo. È un piacere, dicesi, dove gela, ripararsi ad un cammino, e goder l'aura vitale del caldo; ma se il fumo ci ammorba, sicchè venga ad esser più il dolore e la molestia che non è il diritto di riscaldarci, ci tiriamo addietro. Fu questo medesimo il parere di Cicerone, filosofo savio, nè aspernante del piacer della vita. Plinio nel principio del dodicesimo libro della *Storia Naturale* crede non per altro la natura apprestarci de' veleni che per amorevolezza; affinchè quando la vita divien di peso, si possa uscirne quasi dormendo (2). Aggiungono questi uomini fieri: È egli un beneficio la vita o una pena? Un beneficio che preme soverchio, fia le-

(1) Voi non troverete che le bestie vi si diano in preda: sarebbero dunque più nell'ordine gli animali senza ragione che gli uomini? Il libro di Plutarco, *che le bestie usino ragione; e la Circe* del Gelli che è modellata su quello; il libro di monsignor Rotario, *quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, sono per appunto stati scritti per farcene vergognare.

(2) Vedi la storia del suicidio del nostro amico il P. ab. B. F., opera dotta, elegante e dilettevole.

cito ad ognuno il rinunziarlo (1): e se è pena, perchè non debbe essere permesso di pagarla tutt'assieme? Finalmente, dicon essi, è lecito sacrificare i minori diritti al maggiore; ed il massimo de' diritti è quello che abbiamo a non essere infelici. È iniqua ogni legge che dica: Non voglio che cessiate d'essere infelici. " Qual crudeltà to-
" gliere all'uomo fino il piacere di poter morire?
" Troppo sarebbe grave la vita senza il diritto
" di poterne uscire. „

§ VII. Aristotile nondimeno stima viltà e dappocaggine il voler morire per non aver fortezza da sostenere il dolore e l'ignominia. È certo che Lucrezia, Catone, Pomponio Attico avrebbero mostrato più coraggio soffrendo pazientemente, che non ammazzarsi; perchè il valore è da misurarsi dall'ostacolo vinto. Oltre di ciò deesi esser certo che ogni colpo che recide la catena della natura, purchè non venga dalla catena medesima è un attentato contra il Sovrano del mondo, per la cui volontà esistiamo noi e l'ordine che ci mena: e riducendo tutti i diritti della presente vita a

(1) L'Agnello di Fedro, lib. III, f. X.

. . . . . *Cum crearer masculus,*
Beneficium magnum sane natali dedit,
Ut exspectarem lanium in horas singulas.

Il signor marchese Malespina nella sua leggiadra traduzione

. . . . . . *Allora*
Che fu d'un maschio artefice,
Mi espose d'un carnefice
Mai sempre al sacrificio:
E questo è beneficio?

zero, non si può dire che sia sacrificare il minore al maggiore (1): è dunque per tutti i versi una ingiusta prodigalità. Finalmente la vita è per noi un beneficio; ma rispetto alla natura è un ordine, una legge. " Nel girare un carro, le ruote cigo-" lano: in una tempesta marittima le vele, gli " alberi, le sarte, le tavole patiscono: è la legge " della collisione, e questa dell'ordine. „ È un beneficio che il sovrano d'un fantaccino faccia un capitano; ma è una legge quella di serbar l'ordine militare, combattere e morir combattendo. Nè sentirete il detto di Fedro in bocca d'altri, se non degli stolti, i quali non conoscendo l'arte di vivere, in vece di lamentarsi della loro stoltezza attaccano la natura. " Sappi vivere, e non dirai " che ti conviene anticipare il fato per non es-" sere infelice. „

§ VIII. Io non vorrei intanto negare che sia permesso dalla legge di natura non solo l'ipotecare ad altri la sua vita, ma eziandio il morire in certi casi. Tutto il genere umano nel contratto sociale ipoteca la sua vita alla patria; ogni soldato al suo sovrano. Se questi contratti si fan passare per suicidj, bisogna discioglire i corpi civili e mettersi in uno stato assai peggiore ancora dell'ipoteca della vita; perchè nella città il pericolo è una piccola parte d'un gran tutto, essendo comune; ma nello stato di dispersione è

(1) Vedine una bella dimostrazione nelle *Riflessioni metafisiche* del nostro amico l'ab. Gombino, professore di matematica nell'università di Catania.

continuo e tutto di ciascuno. È anche un senso di tutto il genere umano, esser cosa gloriosa e lodevole il morire pe' genitori, per la patria, per gli amici. Chi ardirebbe di dichiarare questi fatti generosi per suicidj, sbarbicherebbe la radice dei diritti di soccorso. Dal che si può ricavare che la legge di conservar la vita " non è sì severa " quanto comunemente si crede per poca rifles- " sione, e che non ci sia senza eccezione alcuna. " Se l'uomo non nasce a sè solo, potrebbe quindi " dedursi questa regola naturale del quando gli " convenga sostener la vita a traverso di tutti i " mali, e quando possa lasciarsi in balía della " morte: quando il ben personale della famiglia, " del corpo civile, è uguale alla somma de' mali, " il diritto e l'obbligazione di vivere è zero: se " è d'avanzo, si vuol vivere: se è meno, il diritto " e l'obbligazione a vivere è eguale ad una data " quantità meno una maggiore. Ma può ben la " legge di religione ridurre quella quantità minore " del zero ad una grandissima. ,,

§ IX. Ma benchè l'ammazzarci per capriccio sia un parricidio, nondimeno per chi ama di viver felice, è da sfuggire il soverchio amore della vita, ed il troppo timore della morte; perchè quindi vanno in noi prendendo radice ed ingrossandosi quelle morbidezze di corpo e quelle timidezze di spirito, che d'uomini ci fanno lombrici, ed espongonci a tutti anche i più piccoli colpi della natura; timori panici e ridicoli che non ci lasciano per un momento liberi. Non ci è peggior miseria nella vita quanto il morire ogni momento; e questo

avviene quando si vuol veder tutto per minuto ed isfuggire fino le infinitesime de' pericoli. L'uomo fatto per la presente felicità marcia a passi giganteschi su i piccoli oggetti e s'indura a' grandi. *Se noi*, dicea Sarpedonte a Glauco (1), *potessimo essere sempre giovanetti ed immortali, sarei io il primo a ritirarmi da' pericoli di questa guerra; ma se migliaia di cagioni di morte ci soprastano e per mille lati, moriamo una volta, ma moriamo gloriosi.* Vi è egli peggior morte, quanto il morir di apprensione ad ogni aspetto spiacevole? *Era per noi altri*, dice lo Spirito Santo nell'Ecclesiaste, *non nascere il meglio: ma poichè ci siamo nati, il men male è il finir presto.* Fu domandato a Pittaco: *chi è il più infelice? Quegli*, rispose, *che si studia d'esser troppo felice.*

§ X. Del resto perchè niente è virtù senza prudenza, è anche in questo da usare un poco di discrezione. L'uomo forte non vuol lasciar niente di quel che sia giusto e virtuoso, e principalmente dove possa giovare alla sua patria o al genere umano: non debbono spaventarlo nè gli elementi, nè la opposizione de' malvagi o degli invidiosi. Chiunque si lascia atterrire e distornare dalla via della vera gloria per sì fatte cagioni è vile, imbecille, nè degno di vita. Pur è nondimeno da guardare, se e' si può o no quel che s'imprende; se sia veramente per giovare o no; se ci abbia altra men aspra e pericolosa maniera di fare del bene. Ed in questo è posta la

(1) Omero, *Iliad. XII.*

prudenza. Ma poichè ha ragionato e veduto il grande; se comincia a calcolare scrupolosamente i piccoli oggetti, ed analizzare i possibili, è già divenuto timido ed inetto. Io parlo agli uomini fatti, ed avrei a parlare a quei che li fanno; potendo parere inutile, dopo che siamo male educati, molli, teneri, e siccome vermicelli, intendere il bene della fortezza, bene che solo può alleggerire tre quarti de' mali della vita presente.

§ XI. L'uomo non debbe essere solamente con sè giusto, ma amico ed intimo amico. A niun dunque dee maggior soccorso quanto a sè stesso. Io so che amandoci tutti per natura, potrà parer soverchio l'incoraggiarne di vantaggio. Ma e' si vuol sapere che non è il medesimo *amarci ed esser di noi amici.* Tutti ci amiamo: ma il solo savio è di sè amico, perchè il solo savio sa amarsi e soccorrersi come si conviene (1). L'amarci è un istinto della natura: l'esserne amici è una scelta. Questo soccorso è quello che ci procacciamo per le virtù dette *monastiche*, cioè che non risguardano che noi soli. Siccome generalmente vi ha tre sorte di virtù o di abiti, che ci migliorano e corroborano incontro ai mali di questa vita, cioè intellettuali, morali, meccaniche; così l'uomo che ama di migliorarsi e consolidarsi, dee dar opera a tutte e tre, cioè a migliorar l'intelletto colle buone cognizioni, a frenar l'appetito

(1) *La sapienza non può esser giustificata che dai figli della sapienza*, dice S. Luca. : *καὶ ἐδ ικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων ἀυτῆς πάντων*, *cap. VII*, 35.

con le virtù morali, fortezza, temperanza, ecc., e ad indurire i muscoli e le membra coll'esercizio e gli abiti corporei.

§ XII. Riguardo alla coltura dell'animo, si vuol dividere in tre parti: una serve per noi, affinchè sappiamo far uso delle cose, in mezzo delle quali siamo; ed a questo fine risguardano tutte le scienze fisiche e l'arte di queste scienze, vale a dire l'aritmetica e la geometria. Un'altra serve per vivere con gli uomini e con l'Autor del mondo amichevolmente e giustamente; ed a ciò serve la scienza dei doveri in generale. Ma perchè questa scienza è fondata su la natura di Dio e degli uomini, seguita che si vogliono conoscere, quanto si può, Dio e gli uomini; ond'è che ci bisognano pochi, ma netti e brillanti tratti di *teologia* e di *antropologia* (1). La terza finalmente risguarda i posti ed i mestieri. Non si può viver bene da chi dovendo esercitare un uffizio, o un mestiere non ne sa l'arte. Ogni sbaglio, oltre che non è giusto, offendendo il diritto altrui ci tira addosso l'odio, la vendetta, ed altri generi di pene pubbliche. Quando non si avesse a temere altro, che o il disprezzo o l'infamia, sarebbe tuttavolta per noi grandissimo male.

§ XIII. So che si disputa tra alcuni dotti, se questa europea cultura di scienze abbia migliorati o fatti peggiori gli uomini. Sono i soliti paradossi di certi ingegni singolari. Anche Diogene

(1) Vedi ciò che è detto nella III parte della *Metafisica Ital.*; cap. ultimo.

Cinico stimava di doversi sbarbicare dal genere umano non che ogni letteratura, ma ogni arte, e ridurci ignudi e vagabondi ed agli antichi abituri degli antri e de' boschi come fiere. Sembra che il fine propostosi da Giovanni Rousseau nel suo Discorso su *l'origine della inegualità degli uomini* non fosse che Cinico. Io confesso anch'io che vi è del lusso, del vano, del cattivo, dell'inutile siccome nelle arti, così in tutte le scienze e le lettere (1): ma questa è la fecondità dell'ingegno umano ed un po' di stravaganza di nostra natura, che non è facile da scansarsi sempre. Del resto l'utilità e necessità delle scienze è manifesta per due principali punti: 1.° gli uomini vivono sempre meglio al lume che al buio: 2.° non si può

(1) Le lettere e gli studj dovrebbero rilevar lo spirito umano e reggerlo; ed intanto per la libidine degli ingegni l'opprimono e il disviano. L'uomo è un animale più tosto grosso che no; non era dunque necessario andare agli infiniti piccoli in ogni scienza. Questa moltitudine di piccoli oggetti che gli si presentano, ne opprimono la massima parte e sviano gli altri. Si è troppo sintetizzato su le scienze morali nell'età delle scienze: non contenti de' casi ordinarj, se n'è ricercata una copia presso che infinita di straordinarj, di possibili non mai avvenuti e fino d'impossibili. Gli straordinarj, i possibili, gl'impossibili hanno inviluppati gli ordinarj ed i più santi principj. Qui dunque si richiede l'arte degli analitici. Bisogna ridurre quel guazzabuglio a termini generali, ristabilire la dignità delle massime, e dar di penna su l'infinita sintesi delle scuole. Fino a che ciò non sarà ben fatto, vivranno meglio quelli che non sapranno di morale se non quanto potrebbe loro dettar la natura che noi. Perchè, come la natura parlerebbe in mezzo a tanto fracasso di casisti, di decisionanti, di alleganti, di disputanti, ecc.?

viver bene senza arti e molte arti dove è molta popolazione; ed il manico delle arti sono le buone cognizioni.

§ XIV. Rousseau dice: Tutte le scienze e la maggior parte delle arti, per cui vanno alteri i popoli culti, son figlie di qualche vizio e di qualche scelleraggine. L'aritmetica e la geometria nascono dall'interesse e dall'avarizia, primo veleno della vita umana: la giurisprudenza e le leggi dall'iniquità: la teologia dalle superstizioni e dai delirj dei popoli: la fisica dalla vana e ridicola curiosità: quasi tutte le arti dall'ambizione di distinguersi. Ragionate, conchiude, sulla medesima regola di tutte le altre.

§ XV. Quest'uomo ha la felicità di gabbar sè ed il suo lettore per troppa fecondità di fantasia, e per ingiulebbarsi di certe sue immaginazioni. Tutto il suo raziocinio si riduce a questo piccolo: Che le scienze e le arti son figlie del bisogno. La caccia, la pesca, la pastorale e l'agricoltura, l'architettura, il filare, il tessere, ecc., son figlie del bisogno. Faceva anche mestieri di leggi e di governo per regolare e mantenere all'unisono le associate moltitudini: le leggi dunque e la giurisprudenza son figlie del bisogno. Non si è cominciato a navigare che dopo aumentati sì fattamente gli uomini di un paese che non vi era più da poter vivere: la navigazione è figlia del bisogno. Vi erano de' popoli a cui, soverchiando certi beni mancavano certi altri: il bisogno dunque generò il commercio. Vi ha molti per natura malvagi; ve n'ha altri per natura poltroni; bisognava assi-

curarsi i beni per certe leggi; bisognava far dei conti ne' traffichi: l'aritmetica dunque e la geometria son figlie del bisogno. Si avevano a conoscere i corpi, donde l'uomo trae i suoi comodi: la fisica terrestre nacque da questo bisogno. Si volea saper regolare le sue fatiche, dividere le occupazioni, distinguere i termini de' popoli, saper navigare: l'astronomia nacque da questo bisogno. Si doveva intendere la vera Divinità, e separarla dalle fantasime de' popoli stupidi; conoscere le leggi della Divinità; niente era più necessario a ben vivere: questo bisogno potea non produrre la teologia? Tutte le scienze, tutte le arti son figlie del bisogno. Se il nostro filosofo chiama vizj e delitti i bisogni, è crudele; se non istima di doversi pensare a soddisfarli, è iniquo: se crede di potersi ridurre le scienze e le arti al solo utile con risecarne tutti i belletti, è rozzo: se vuol correggere il falso che vi è trascorso per li vizj inseparabili dalla natura umana, è filosofo, e sarà l'amico degli uomini.

§ XVI. Dopo la coltura dell' intelletto segue la disciplina dell'appetito. L'appetito è essenziale all'animalità, e perciò necessario all' uomo. Egli è animale, dunque sensitivo, cioè appetitivo, non nascendo l'appetito che dalla sensibilità. E non avendo in sè nè tutto quel che gli è d' uopo per ben essere, nè tanta forza da respingere ogni male che gli possa sopravvenire; bisognava che egli fosse dotato di appetito concupiscevole, siccome di una molla che il porta a seguire i beni, i quali gli mancano; e di un irascibile per iscan-

sare e fugare i mali che possono distruggerlo o infelicitarlo. Ma questi appetiti per l'ignoranza e per l'elasticità della natura spesso diventano falsi o per estensione o per intensità; cioè amando, sperando, temendo, odiando, ecc., oggetti che non esistono fuorchè nell'apprensione; o amando, odiando, sperando, temendo più o meno di quel che la bontà o la malvagità delle cose merita. A questo modo nascono le false passioni, le quali son tutte quante istrumenti di miseria, siccome crudelissime strappate di corda.

§ XVII. La disciplina dell'appetito dee aggirarsi sopra tre punti: 1.° di richiamare l'intendimento, affinchè non vi regnino delle notizie false di quelle cose onde sogliono accendersi delle passioni false, perchè ogni falsa passione deriva o da ignoranza o da errore. E quindi è che la divina Scrittura chiama i nostri peccati *errori ed ignoranze* (1). E poichè la fucina delle passioni è ordinariamente la fantasia, perchè ella o le genera per forme fantastiche che si rappresenta, come quando si adira, piange, ama, teme per le favole de' poeti e per immaginazioni romanzesche; o le trasforma, poichè son nate per le sen-

(1) Tutti i peccati diconsi ἁμαρτίαι nella divina Scrittura. Questa parola viene dal verbo ἁμαρτάνω, che nella sua prima significazione non dinota che quell'aberrare dallo scopo ne' tiri; e questo da α negante, e μάρπτω, chiappare. Il peccato non è che un aberrare dal vero fine, e l'appartarsi dalla regola che conduce a quello. Omero non usa quasi mai questa parola ἁμαρτάνω che nel senso di aberrare ne' tiri de' dardi, delle aste, e di altre arme che feriscono dappresso o da lontano.

sazioni esterne, dando de' colori alle immagini corporee diversi da' naturali; la principal cura di un uomo che voglia esser savio è quella di curare, quanto è possibile, e calmare la fantasia. Ma la fantasia non si cura che con la vera scienza delle cose. È l'*animi ratio* che la disinganna: 2.° confermare il temperamento corporeo colla fatica e l'appetito dell'animo, con abiti virtuosi acquistati con lungo e severo uso. Così una lunga temperanza, una lunga astinenza, un lungo amore dell'onestà, un esercizio quotidiano del corpo, un lungo avvezzamento a soffrire i mali di questa vita con fortezza d'animo, ecc., inducono di certi abiti, i quali benchè sul principio ci sembrino per avventura difficili e ributtanti, diventano poi piacevoli, conservando il vigore e la sanità del corpo e la sapienza e tranquillità dell'animo, per cui si evita un' infinita copia di dolori e di angosce: 3.° le preghiere sincere, calde e spesse, nascenti dall'intimo del cuore e da verace amore dell' onestà, per le quali imploriamo dal Padre del mondo quel soccorso che egli stesso si è dichiarato di non volerci accordare altrimenti che pregando, *petite et accipietis*. Queste preghiere operano sull'animo per un altro verso ancora; perchè niuno potrebbe pregando presentarsi in ispirito all'Autor del mondo senza sentire la sua piccolezza e la vanità della sua vita. E questo, com'è frequente, viene ad umiliare l'alterigia dell'amor proprio, prima e grandissima sorgente di grandi appetiti. *Io parlerò a Dio, non essendo che polvere e cenere.* Ecco come Abramo preparavasi alla preghiera.

§ XVIII. Ma, il dirò di nuovo, niente è tanto necessario per ben frenare l'appetito, quanto il ben conoscerci. Donde nasce egli questa tanta balordaggine, mattia, frenesia de' popoli lussureggianti e molli? Dal non voler, cred' io, rientrar giammai in noi medesimi, dallo sfuggire di dimorar con noi, dall'odiar di conoscerci. Quasi tutte le invenzioni del genere umano, che si chiamano sollievi, divertimenti, ricreazioni, non par che nascano da un odio che abbiam per noi medesimi. Quanto più i nostri pensieri, l'attenzione, gli affetti si versano fuori di noi, tanto ci crediamo più felici. Tanto è dunque cattiva, tanto orrida la nostra natura che non le si può dare una occhiata senza essere turbati ed infelicitati? Ecco la stoltezza. Perchè, vogliamo o no, è finalmente da rientrare in noi qualche volta. Si potrebbe egli star sempre di fuori? E tornandoci presto o tardi, senza esservi mai avvezzati, qual sarà la miseria nostra! Non iscoprite mai un canchero, non cercate mai di raddolcirlo: quando vi sia forza di farlo, troveretelo sparso per l'ossa e nelle midolla. E si vuol dunque avvezzarci a trattar con noi familiarmente, a conoscere i diritti della nostra natura, a vederne il bene ed il male; ci dobbiamo infine studiare: non si potrebbe per altra maniera avere il *minimo de' mali* (1).

---

(1) Sono i due gran precetti degli antichi, 1.° *conosci e segui Dio*; 2.° *conosci te stesso*: scienze necessarie alla condotta di un uomo che voglia viver da savio. I filosofi l'acquisteranno pe' loro studj: il resto del popolo per la disinteressata voce de' filosofi. Ma è egli facile

§ XIX. Dirò qui d'un fenomeno che mi pare di avere generalmente osservato. Ho veduto i gran geometri taciturni, ma tranquilli e placidi, dove il temperamento non ne facesse un'eccezione: i gran medici gentilmente, modesti e condiscendenti; i grandi giureconsulti nobilmente e affabilmente gravi e maestevoli; i gran teologi di una umile e rispettosa serietà. E per contrario i semi-geometri superbi e disprezzanti, i semi-medici malignamente satirici, i piccioli legisti stoltamente alteri, i mezzi teologi orgogliosi, feroci ed in aria di tiranni, di che non saprei dire la cagione; e ne dirò quella che a me pare che sia la più verisimile. Un gran matematico è avvezzo a trattare non con le cose, ma co' segni generali delle cose, e nel mondo ideale che è da noi separato e vastissimo; nè perciò può altrimenti riguardare le cose sensibili e particolari che come frazioni infinitesimali: un piccolo geometra non calcola che singolari, e vuol fare altrui credere che anch'esso versi nel mondo ideale; nè si accorge che interessandosi troppo in questo mostra assai che non abbia troppo visitato quell'altro. Un gran medico vede l'immenso caos della natura più da vicino, e questo l'umilia, ed il rende circospetto, modesto, condiscendente: un medicastro, avvolto nel

---

il conoscersi in un popolo già guasto di costume, e dove le opinioni fantastiche tengono luogo di natura? dove la depravazione ha luogo di legge? dove l'epicureismo pratico è la moda? Anche a me pare difficilissimo. Il pregiudizio popolare è una marea che strascina i vascelli i più grandi e forti.

suo mondo di un centinaio d'idee, crede di saper tutto. Un gran giureconsulto conosce e la maestà delle leggi e l'interesse che dee prendervi ogni uomo a serbarle intatte: l' accesso alle leggi, volontà generali de'sovrani e de' popoli, gl'inspira a poco a poco un certo non so che di maestevole; e quel conoscerne i rapporti colla felicità civile il rende affabile: ma i rabuli vengono alteri per l'aria legale, e non possono essere affabili non conoscendo la vera natura e forza, ed il vero fine delle regole civili. Finalmente quanto uno è più gran teologo, tanto più conosce la grandezza della Divinità, e con ciò la sua infinitamente piccola rispetto all'infinitamente grande: più intende che la teologia non è che l'arte di render gli uomini miti, mansueti, pazienti, amici gli uni degli altri, conoscitori della nientezza di questa vita in confronto all' eterna. Ma i teologastri prendono con noi l'aria di dominanti che credono lor dare il posto che non conoscono; si rappresentano la Divinità che non hanno studiata, siccome un tiranno; e sè reputano i generali di quella, mandati a porre a sangue ed a fuoco tutti gl'insetti umani. S. Agostino e S. Tomaso, ecc., erano gran teologi e grandissimi amici dell'uomo, umili, rispettosi, amorosi: N... M... P... Q... Z... sono ignoranti, alteri, temerari, sfrontati, crudeli, oppressori. *Non mi rimovo*, diceva uno di costoro, *ancorchè pera la terra: anzi se potessi, la vorrei fracassare con un calcio.* Questi pirgopolinici poi rovinano come la statua di Nabucco pel colpo di certe piccole pietrucce.

Umiliatevi se volete essere esaltati, diceva il nostro legislatore. *Che fa Giove in cielo?* fu domandato Pittaco (1). *Umilia*, diss'egli, *i superbi e solleva gli umili.* Compendio della storia dell'uomo, dice un critico (2).

§ XX. Finalmente ad ottenere il *minimo dei mali* si richieggono delle virtù meccaniche, le quali non sono che giornaliere, metodiche, regolate fatiche per cui si mantiene ed indura il vigore de' muscoli e de' nervi, sola gran cagione di beni quaggiù, perchè sola ci dà delle forze necessarie a combatter da vittoriosi con i mali della natura. Al che la legge dell'universo ci obbliga, se ci obbliga al soccorso di noi. Qui dunque han luogo quattro doveri, 1.° di faticare per acquistare i beni, senza cui non si può vivere. Dond'è che l'ozio in un povero e bisognoso, il quale sia in grado di travagliare, è un peccato contra la legge di natura (3). Se il diritto di umanità richiede che si fatichi come si può per soccorrere un povero che non può; richiederebbe esso meno che si fatichi per noi medesimi? Io non so su qual principio di RETTA RAGIONE certi moralisti han fatto l'elogio dell'ozio: erano certi cattivi fisici e pessimi etici. La natura genera tutti i ragazzi attivi e pieni di fuoco, tutti imitatori e tutti artisti;

(1) *Laerzio.*

(2) *Bayle*, art. *Esopo.*

(3) E contra le divine positive, contra le civili, contra il senso di tutti i savj. La divina scrittura condanna l'ozio: le leggi civili proscrivono i vagabondi: i savj gli hanno in disprezzo.

l'ozio senza moto e fatica porta al marcimento: l'ozio dunque è contra la buona fisiologia. Ma distrugge la buona morale, perchè 1.° chi è crudele con sè, sarebbe pietoso cogli altri? l'ozioso vuol mangiare; la fame non ammette dilazione; l'ozioso dunque mangerà dell'altrui, non avendo del suo: come mangiarne senza frode, furto, rapina? 3.° l'ozio di sua natura rende alla dissoluzione del corpo civile, perchè tende alla distruzione delle arti: chi volesse vederlo non avrebbe a far altro che render l'ozio generale: 4.° distrugge le leggi e l'imperio; perchè non ho veduto mai nè letto che i magistrati inquiressero nella vita e nei costumi degli accattoni miserabili: chi solleciterebbe il processo? chi pagherebbe le spese degli inferiori ministri? che sperarne (1)?

§ XXI. 2.° La diligenza e l'industria nel conservare, se si ha. Dond'è che la spensieratezza è un vizio opposto alla vera nostra felicità. Aggiungo che può esser cagione di mille scellerag-

(1) Mi viene qui un ghiribizzo. Voi troverete nella storia 1.° degli ordini religiosi militari, il cui voto è la guerra: 2.° degli ordini filosofi, il cui voto è l'insegnare: 3.° degli ordini missionarj, il cui proposito è la conversione degl'increduli, ecc.; tutte cose sante e lodevoli. Perchè non si è fondato un ordine, il cui voto fosse stata l'agricoltura? Quest'ordine avrebbe unito in sè i beni di tutti quei tre: perchè avrebbe arricchito lo stato, e mantenuto il nerbo della milizia; avrebbe fatti gli uomini savj di sapienza pratica, ed aumentando la popolazione avrebbe accresciuti i credenti in casa. Questo era l'ordine degli Esseni. Vedi Giuseppe de B. J., *lib.* 2.

gini; sopportando con più moderatezza la povertà colui che ci è nato, che chi ci è venuto dalle ricchezze. Costui vorrà sostenere il grado ed i piaceri dello stato ond' è caduto; e non potendolo più per gli averi, bisognerà mettere in vendita l'onore, la giustizia, la fede, darsi ad intrighi e truffe; e brevemente diventare un pirata di terra. Il che se è a dirsi vita savia e felice, lascio giudicarlo al leggitore.

§ XXII. 3.° Una modesta cupidità; perchè oltrechè non si può per le leggi di natura pigliare del comune più di quel che basti; ma pure una smoderata cupidità di avere, 1.° non lascia mai tranquillamente godersi di quel che si ha; (1) e 2.° porta ad azioni inique e nefande: donde pel riverbero inevitabile del genere umano dee aspettarsi di perder quel che si aveva, ed esporre sè e la sua famiglia a grandissimi travagli e guai. Si potrebbe domandare a questi crisofagi: *quando dormite voi? quando mangiate? quando godete della conversazione amichevole del genere umano? quando riposate di voi soddisfatti e contenti?* Potrebbe ancora loro dirsi: *guardate il fine; non vedete quanti v'invidiano; quanti fan de' disegni su de' vostri beni? tutti quei che vi sono d'intorno e più di tutti i vostri figli, i nipoti, i congiunti non pregano che per la vostra morte: e chi sa che non l'accelerino?* Ma i pazzi son infiniti e

(1) È provato per tutta la storia umana che l'oro è maggior causa di render gli animi sospettosi ed inquieti che la gelosia amorosa.

di varj generi, e non si è ancora trovata l'arte di guarirli.

§ XXIII. 4.° Un uso modesto che sia lontano dall'avarizia e dalla prodigalità; delle quali questa spianta il fondo della vita, quella il secca: perchè l'avarizia impiccolisce lo spirito ed il rende inquieto, sospettoso, afflitto, meschino, nemico della vista degli uomini, solitario e divorante sè stesso; funesta i sogni, genera perpetui vaniloqui e soliloqui; è il più gran tormento del cuore umano: questa medesima passione lascia appassire il corpo, intisichire, increspare ed invecchiare innanzi tempo; il carica di non necessarie fatiche; e gli niega i più piccoli ristori. L'*aerumna* dei Latini non è più erumna dell'avarizia (1).

§ XXIV. L'uomo non nasce che in una piccola società; e difficilmente vive senza una più grande: dunque gli è necessario di esser socievole, avere delle amicizie e saperle coltivare. La solitudine come non è sostenuta da una continua fatica meccanica che faccia traspirare il corpo, e vôti il petto dell'aria che ha perduta l'elasticità, a men che non sia imbalsamata dalla grazia divina, fa l'uomo taciturno, ipocondriaco, abbor-

(1) Gli Stoici definivano l'erumna *aegritudo laboriosa,* Cic. Tusc. IV, 8: e quel *laboriosa* è in senso di opprimente, dond'è il gemere, il singhiozzare perpetuo, come per angustia di petto e per debolezza di polmoni. L'erumna è un'asina generata da cnre moleste. Il greco *ἀιρίομαι*, ond'è il contratto *ἀιροῦμαι*, è usato da Omero spesso per ammazzare opprimendo, come *δαμάω*, *premere la natura*. Or questo si fa per delizie da un avaro.

rente dal cospetto dei nostri simili, truce, crudele e non di rado nemico ed omicida di sè medesimo. L'amicizia poi (ed intendo della vera e virtuosa) rende le persone affabili, placide, paghe della presente vita, ed amanti dell'uomo. Non ci è peggior male per noi medesimi, quanto l'odiare la vita; nè più fiero veleno pel corpo civile; perciocchè l'odio della vita genera nelle persone un'erumna perpetua, e nello stato degli scellerati i più superbi ed irreparabili. Ma la solitudine la ci fa odiare.

§ XXV. Appresso bisogna essere stimato ed amato da coloro con cui vive e da cui dee sperare il soccorso alla sua imbecillità. L'odio dei socj, il sospetto, il timore, la disistima, lo abborrimento il mettono fuori di società ed il privano d'ogni bene che può e debbe attendere da quelli. Questo è il peggior de' mali che ci possa avvenire; perchè è una scomunica dal corpo civile. E perciò la buona fama e l'essere avuto in conto e pregio è il maggior tesoro dell'uomo. Che gioverebbero i tesori ad una persona non solo solitaria, ma abborrita da coloro tra cui vive? E senza tesori l'amore di tutti i concittadini le vale per un fondo inesausto.

§ XXVI. La fama è di due maniere, delle quali una si può dire *naturale*, l'altra, *artificiale*. Il passare per uomo abile a quei doveri che comunemente si richieggono da ogni uomo, dicesi *fama naturale*; ma l'essere riputato o grande ed eccellente in qualche mestiere qualunque, o di intera probità e virtù, così rispetto a sè, come

per riguardo agli altri uomini, dee chiamarsi stima artificiale. Ogni uomo che ci nasce, posto che non sia per natura stupido, nè guasto da' mali o da educazione, siccome ci nasce uomo e non bestia, così ha un diritto ad essere stimato quel che ci nasce; e questo diritto è ingenito, e vale sempre, dove le viziose qualità non l'offuscano. Ma se per coltura d'ingegno, di cuore, di membra sarà divenuto un eccellente geometra, medico, giureconsulto, architetto, fabbro, ecc., o un uomo coraggioso, temperante, giusto, umano, virtuoso in somma, ha un diritto acquistato legittimamente a questo secondo genere di stima, nè mancherà mai di essere riconosciuto, dove non sia smentito da lui medesimo per fatti susseguenti o storditi o scellerati, ancorchè l'invidia e la cattivezza di taluni possa sforzarsi di annebbiarlo per qualche tempo.

§ XXVII. Dunque la stima è o figlia della natura e del buon temperamento, o dello studio delle virtù e delle arti. Chi non ha sortita la prima dee ingegnarsi di conseguir la seconda, non si potendo ben vivere senza niuna stima. E di qui è che quegli uomini, i quali corrono a scavezzacollo dietro certi vizj infamanti, e che si gloriano del mal fare, peccano contra i doveri della natura in due modi: prima perchè ogni vizio che ci offende, ripugna alla natura; e, siccome dice leggiadramente Platone nel IV della Repubblica, mette in noi una ribellione tra la ragione ed i sudditi della ragione, cioè il concupiscevole e l'irascibile appetito: e poi perchè c'infama e ci

scomunica dalla civile e naturale società, facendo a noi quel che niun tanto capitale nemico ci potrebbe fare; perchè i nemici, dove noi siam virtuosi, serviranno ad accrescere la nostra gloria; ma un sol colpo che noi ci diamo da matti o da malvagi ci rovina delle volte dal fondo.

§ XXVIII. Si vuol nondimeno sapere che nel coltivare e seguire la virtù, onde nasce la vera stima, si vuol guardare alle regole site nella natura ed immutabili, e non alle fantasie o alle ridicole costumanze de' popoli. Queste regole son tre: 1.° non far mai male a nessuno ed in nessuna maniera; perchè il far male subito ci fa passare negli altrui animi per bestie carnivore ed avide dell'altrui sangue: 2.° fargli tutto il bene che tu sai e puoi, e farglielo senza niun'affettazione di gloria e d'interesse, ma cordialmente e con grazia; e dove non puoi, compatirlo e mostrargli tutti i veri segni di animo veramente compassionevole; perchè come il far male è una forza repulsiva della società, che non può mancare di generare odio, orrore, stizza, persecuzione, così l'essère studioso di far bene, e farlo fin dove si sa e può, è una maravigliosa forza attrattrice e conciliatrice degli uni verso gli altri, madre e sorgente certa di vera fama: 3.° studiarsi di esser franco, candido ed aperto in tutte le sue azioni e non azioni, quanto le leggi della prudenza e convenienza comportano; perchè quell'esser chiusi e troppo misteriosi genera di noi sospetto, e ci fa dalla gente tenere per macchinanti e malvagi, anche quando non lo siamo. Perchè è necessario che

anche quando si ha a parlar poco, si faccia con una certa apertura di volto e di cuore, dando sufficientemente a capire che se noi non siamo più aperti, non è già per aver poca confidenza in coloro, con cui conversiamo o trattiamo checchessia, ma o perchè il dover nostro ci obbliga a tale maniera di operare, o perchè tal è il nostro temperamento che noi non potremmo vincere. Ma quelle esterne sembianze di virtù ed alcune popolari cerimonie, che altri scioccamente tiene per segni di virtù, come certo molle girar di ciglia, certi studiati inchini, de' passi misurati e gravi, alcune devozioncine di occhi, di mani, di bocca, delle contorsioni e delle smorfie non faranno mai ne' popoli savj della stima a nessuno, nè genereranno vera divozione e sincero rispetto, dove non abbiano quel fondo che è detto. Anzi è da temersi dell'opposto che non ci facciano passar per ipocriti e per lupi coverti di pelli di agnelli; perchè il perfetto bello non richiede belletto nè maschera; cosicchè dove si vede maschera e belletto è sempre da sospettare di bruttura e viziosità al di sotto. Nè io ho mai letto che uomo veramente virtuoso usasse caricatura; essendo di sua essenza la virtù schietta, aperta, franca. Finalmente neppure lo studio di piacere a Dio e le frequenti mortificazioni del corpo ci faranno riputare per virtuosi, dove sieno scompagnate dall'amore sincero, e quanto più si può disinteressato, del genere umano, perchè il popolo crederà subito che si voglia imposturare per chiapparlo. E per verità come può ad altri parer vera virtù quel mostrare

di amar Dio con odiare il prossimo e fargli del male? *Se voi*, dice S. Paolo, *avrete tanta fede da far de' gran miracoli, ma non avrete poi amore pe' vostri fratelli, voi non siete niente, e sarete come un vano suono di campana.* Quel *longas orationes orare, e poi spogliar de' loro beni le case altrui*, è una ipocrisia, non una virtù, dice il divino Legislatore della nostra legge. L'arte dunque di acquistar fama è l'essere (non l'apparire solo) uomo giusto, caritatevole, sincero. Ma quest'arte è sempre ignorata dagli stolti, cui non circonda che furiosa turba di falsi affetti, avidità di ricchezze, cure de' piaceri, studio di lusso, falso amore d'imperio, d'onore e di gloria (1).

§ XXIX. Si domanda: quanto e fin dove conviene ad un uomo veramente virtuoso implicarsi negli affari pubblici? Perchè pare che da una parte non possa negare alla patria quel soccorso che dipende da lui, e violare il contratto sociale; e dall'altra che non sia prudenza mischiarvisi, dove si corre pericolo de' beni, della stima e talora della vita. Perchè essendo da per tutto nelle signoreggiate nazioni più i malvagi che i buoni

---

(1) Quest'arte piace, e ci fa stimare fino dagli stupidi, per un senso simpatico della natura; e ci reca disistima e odio l'opposta, per un moto non men naturale ed antipatico. Finchè i compagni di Cristoforo Colombo si condussero nella prima maniera tra gli Americani, furono tutti i Castigliani venerati come Dei: come mutarono tratto, furono tenuti in conto di fiere; onde nacquero i gran mali che oppressero i conquistatori ed i conquistati. *Histoire des voyages*, t. XVIII.

a far le minestre; l'uomo savio e virtuoso sarà temuto, dove venga alla testa di certi affari: il timore aguzzerà l'ingegno di molti alla calunnia; e dove non sia facile rimoverlo per imposture e falsità, vi saranno mille modi da disfarsene per tradimenti, per veleni, ecc. Finalmente quando manca ogni arte, si farà altamente risuonare, che è troppo austero; che ha in testa certe virtù stoiche e platoniche; che è un riformatore; che il soverchio zelo nuoce più che la compiacenza; che il mondo è da lasciar ire come va; e che il volervi fare delle novità è spiantarlo; che si vuol esser contento di quel bene di che è capace la natura; nè esser utile l'elevar l'uomo ad un grado dove non può conservarsi. Alla qual maniera credono di poter coprire la lor viltà e malvagità, temendo di non perder quei lucri che mietono su gli altrui vizj e miserie (1).

§ XXX. Al che rispondo che l'uomo savio e virtuoso dee, quanto sa e può, studiarsi di giovare alla patria: 1.° perchè tale è il dovere non solo della natura, ma eziandio de' patti sociali, non si potendo concepire società senza un patto di reciproco soccorso: 2.° questo richiede il suo interesse personale e domestico, perchè qual persona o famiglia potrebbe essere sicura e tranquilla nelle pubbliche tempeste? Non sarebbe dunque

(1) Tutti i gran principi che han tentato di frenare il vizio che giova a' potenti, han dovuto combattere con le congiure. Giovanni II, re di Portogallo, S. Ferdinando di Castiglia, Adriano VI papa, Arrigo IV di Francia, Pietro il grande di Moscovia, ecc.

nè prudente nè virtuoso un che guardasse i mali della patria come si guardano le tragedie teatrali, senza altrimenti commoversene. Ma rispetto al modo, si vorrebbero fare di molte considerazioni: 1.° un tal uomo non dee brigarsi molto nelle corti, perchè questo brigare è di animo ambizioso, di sè superbo, riformatore del genere umano o avido di posto e di ricchezze, e di spirito inquieto ed intricante; il che è contrario al carattere di un uomo sodamente savio. Niuno mi darebbe mai ad intendere che cotesti ardelioni che non corteggiano che i grandi, i ricchi, i lauti pranzi, curiosi di tutto, sottili spiatori d'ogni fatto altrui, riformatori di tutto, ancorchè vestissero il mantello stoico, fossero uomini di virtù; perchè la virtù vera non prende lume a prestanza; e fino nella sua oscurità ne ha sempre di soverchio. Meno ancora mi si persuaderebbe che fosse una virtù cristiana; perchè chi legge l'Evangelio, vedrà che Cristo medesimo sfuggiva questo lume a prestanza, proibendo che si divulgassero i suoi miracoli; e niente tanto inculcava a' suoi discepoli, quanto di fuggire l'ostentazione farisaica (1), e che si contentassero di esser buoni, non di apparir tali per fasto secreto dell'amor proprio.

§ XXXI. Ho detto di non doversi *brigar molto*, per dire che vi può essere un'eccezione conveniente anche alla più rigida virtù; e sarebbe quando non brigano i posti che i malvagi e gl'i-

(1) Questo è, *cavete a fermento Pharisaeorum:* questo è, *non ambite i primi luoghi*. Vedi S. Luca, cap. XIII.

gnoranti; nel qual caso il dover ingenito di soccorrer l'uomo richiede che si faccia qualcosa di più che di essere virtuoso nell'ozio. Perchè come se molti assassini si avventano su di un innocente, bisogna accorrere in aiuto; così dove molti ignoranti e malvagi si affollano intorno a' posti pubblici, è come se si affollàssero a scannare o desolare la patria. Potrebbe ciò vedersi dal savio e dal giusto con occhi asciutti e con le mani alla cintola? Allora è dovere che si presenti, che si faccia conoscere, che chiegga: ma che non usi nè menzogne, nè raggiri; che chiegga con modestia e pel solo ben pubblico. Che se egli verrà posposto alla turba degli adulatori, de' furbi, de' ladri, dovrà ascriversi a coloro i quali non han saputo discernere; e la sua coscienza non gli potrà rinfacciar mai di aver tradito il dovere. E se fia sacrificato alla furia degl'iniqui, si vuol ricordare che non si fece mai del bene a verun popolo guasto senza molti sacrificj di virtuosi.

§ XXXII. So che alcuni, uomini per altro dotti, hanno stimato che si dovesse guardare alla costituzione del governo. Perchè essi vi concedono che ne' governi repubblicani il savio ed il giusto non solo debba contendere pe' posti, ma sacrificare sè ed i suoi beni per la patria; ma che egli non vi sia obbligato ne' monarchici e meno ancora ne' dispotici. Il che è pensar da politico, non da etico; e la politica è dopo l'etica, su cui ella ha il suo appoggio; non vi potendo essere governo che regga, dove non vi ha costume. Ed in vero qualunque sia la costituzione di un go-

verno, può ella sciogliere l'uomo dalle obbligazioni naturali de' patti? Quel che si può conchiudere dalle massime di queste politiche è, che l'uomo giusto e savio dee adoperarsi con prudenza; perchè negli stati popolari si vuol essere più aperto e libero; alquanto riserbato e più modesto nelle monarchie; ed umile ne' dispotici. Ma non solo non è virtù quel non voler far nulla per considerazione della propria sicurtà e quiete; che anzi è vizio, e delle volte delitto. E il darsi a credere che si possa vivere più felicemente quando le cose umane son nelle mani degl' imperiti, viziosi, felloni, è il peggiore de' passi rispetto alla nostra felicità privata medesimamente. La virtù è il solo istrumento che abbiamo quaggiù per avere il meno de' mali; ma il temer di farne uso annienta l'azione di un sì fatto istrumento.

§ XXXIII. Si dice che i filosofi che pensano a questo modo, sono fanatici che non conoscono il mondo. Ecco l'inganno di coloro i quali non hanno mai avuta la fortuna di vedere il volto della ragione, e che ci vivono a caso non regolando la lor vita che con quel che accade alla giornata. I filosofi perchè veggono e conoscono il mondo e le lontane conseguenze di certi principj, ragionano al modo che è detto. I malvagi sono stati sempre più ehe i buoni: è vero. Vi ha pochi stati, dove i buoni governano i malvagi: verissimo. L'onestà è avuta per dabbenaggine, e la scaltrezza per sapienza: è attestato da' fatti. Ma è anche comprovato dalla storia, che poichè i malvagi e gl'ignoranti hanno condotte le cose umane

all'ultimo passo del precipizio; o si è sconvolto il corpo civile, o è stato rimesso da un savio, onesto, forte, coraggioso cittadino. Di che la ragione è, che la forza di tutti gli stati è nel corpo del popolo, il quale come è sempre la parte meno intelligente e più paziente, non intende i mali che in lungo tempo, e li soffre finchè son soffribili; e come son giunti all'estremo, li scuote con forza indomabile, odia gli oppressori, li perseguita, li vuol distrutti; ed allora il solo savio, giusto e coraggioso può rimettere la rovinante patria. Perchè dunque ridurci a tale estremità?

§ XXXIV. Chiedesi: è egli lecito sacrificare in pro degli altri i suoi diritti, non eccettuata neppur la vita? E dico di nuovo di sì, dove non si venga ad offendere il diritto del terzo o ingenito, o acquistato pe' patti. E la ragion è, che l'amicizia, oltre all'essere il principal fine della legge di natura, è il più gran vincolo delle umane società. Morire perchè non muoia un altro, è uno men uno in giustizia; ed è uno più uno in amicizia. Donde si comprende che è per legge di natura permesso, benchè non ci sia obbligo nessuno ingenito; non avendo nessuno il diritto innato da obbligarvici. Questa massima, confermata dal consenso del genere umano, ci dà, come è detto, una conseguenza non men certa, che sia il principio, *che la vita non ci si dà a custodire senza niuna eccezione.*

CAPITOLO VIII.

De'doveri di umanità e beneficenza che l'uomo dee all'uomo pel diritto di reciproco soccorso.

§ I. Gli uomini son tutti per natura simili; nascono con eguali *jussi*, ed egualmente deboli e bisognosi; dunque nascon tutti con un *jus*, o ingenita proprietà di esser soccorsi, e nell'obbligazione di soccorrersi scambievolmente quanto sanno e possono. Perchè la similitudine di natura, l'egualita del *jus* stretto ingenito, il comune bisogno formano un'*essenziale dipendenza* dell'un uomo dall'altro: e questa essenziale dipendenza è un *jus* (1). Questo *jus* e questa obbligazione mostrasi per certi sensi della natura medesima, dove non sia nè guasta, nè prevenuta. In ogni uomo al guardar un altro uomo in una solitudine, se niuno anticipato fatto il previene, niun aspetto da incuter timore, sentesi piacevolmente dilatare il cuore: la natura dunque stessa ci fa sentire che l'uomo è nato per l'uomo, e che non può esser quaggiù felice che nel di lui amichevole consorzio (2). II. Al vedere un repentino male di

(1) Come dal vedere i rapporti dell'ossa del corpo umano si vede che son fatte per costruire una macchina. Come osservate, dice Seneca, le pietre d'una vôlta, e ne considerate le figure, vedrete subito che esse non potrebbero stare se non unite.

(2) In molti libretti che escono a'dì nostri in Francia, veggo derisa l'idea d'esser l'uomo animale socievole, di esser capace di virtù. L'autore dell'Ottimismo

un uomo, sentiamo raccapricciarsi di orrore, e commuoverci da tenera compassione a' suoi sospiri, agli eiulati, alle lagrime: altro interno sentimento per cui possiam capire che l'uomo è fatto per l'altro uomo: il fisico è sempre la base del morale (1). Tutto questo può confermarsi dall'interesse che ciascuno ha di soccorrer l'altro; perchè, come l'ha geometricamente dimostrato Riccardo Cumberland nell'opera su *le leggi della natura*, niun mezzo è più certo a scemare la copia de'mali di questa vita; ed a cumularne di beni, quanto la sincera, pronta e reciproca amicizia degli uomini fra loro. Questa amicizia taglia la radice a tutti i mali che fa l'uomo all'uomo, che sono i più, e i più gravi; ed apre la sorgente de' più gran beni, di cui siam qui capaci. " Vo-

---

ha dipinto l'uomo per la maschera più orribile che gli si possa imporre. Questo mi mostra che o la Francia o gli autori di questi libretti sieno in uno stato violento, e che sieno a forza di pressione usciti del livello della natura. Perchè l'uomo non si dipinge mai l'altro uomo che secondo i colori della propria fantasia. Per un allegro son tutti allegri: per un malinconico tutti malinconici: per un felice tutti felici: per un dabbene tutti dabbene: per un malvagio tutti malvagi. Ho dunque compassione de' Francesi.

(1) Il suono molle desta tali vibrazioncine nella tela nervosa, da non potercene liberare che soccorrendo, cioè togliendo la lor causa. Il pianto degli occhi ingrandisce l'angolo visuale, e ci rende bello fino il brutto, e bellissimo il bello:

Come talvolta ci suole una rosa
Bagnata di rugiada più piacere.

Gli uomini dunque son corde consonanti: e la dissonanza nasce da troppa stiratura di alcune di loro.

" lete finalmente sentir la lingua della natura
" non corrotta dalla riflessione, e preveniente la
" forza della malvigità abituale medesimamente?
" Ogni persona scellerata ed opprimente, ogni
" iniqua famiglia, ogni ambiziosa, carnivora, deva-
" statrice repubblica, nel bisogno si volta in-
" torno, corre, piange, prega, grida aiuto, aiuto,
" aiuto. È l'interesse, dicono; cioè il bisogno,
" dico io: questo bisogno è impastato colla na-
" tura umana; è dunque un essenziale dell'uomo;
" dunque un essenziale di tutti gli uomini per
" istinto chiede aiuto. Che altro è il diritto in-
" genito di chiedere e di dar soccorso? Quel solo
" non ha questo diritto, nè è soggetto alla cor-
" rispondente obbligazione, il quale non ha, non
" ebbe mai, nè può aver bisogno. Quest'uomo
" non nasce in terra. „ E di qui s'intende l'ec-
cellenza e la divinità della legge cristiana, la quale tutta si comprende in questo precetto, *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, secondo che c'insegna san Paolo scrivendo a' Galati.

§ II. Se l'uomo è per natura bisognoso dell'altro uomo, e l'uno compassionevole all'altro, donde nasce, dirà taluno, che noi ci facciam di tanti mali, per modo che sembra esser l'uno nato nemico di sè e dell'altro? Rispondo che le cagioni per cui gli uomini incrudeliscono contro agli altri uomini, son dapprima più tosto insite miserie che malvagità, che poi pel mal governo della ragione, o nostra o di quei che ci governano, diventano malvagità e scelleraggini. " L'uomo senza
" raziocinio come si misura cogli altri, sente su-

" bito la comune egualità di natura; e finchè ella
" vien conservata nello stato di natural società è
" l'uno amico dell'altro; ma come sbilancia, na-
" sce il dispetto, l'invidia, l'odio, la nimicizia e
" tutte quelle affezioni, per cui diveniamo tristi,
" cattivi, feroci, scellerati (1). Questo vuol dire
" un proverbio, *niun ti vuol vedere da più di*
" *sè*: quel che più preme, cagiona inquietudine,
" dolore ed acerbissime punture; dalle quali la
" natura vorrebbe liberarsi. E questo non è cat-
" tivezza; ma ella viene a liberarsene per attaccar

---

(1) « Gli uomini, dicesi, son nemici fra loro. A che
« vi ha due sorte di nimicizie, una è attuale e pas-
« seggiera, l'altra abituale. La prima è effetto d'ingiuria
« attuale e passeggiera; e questa nimicizia va, viene,
« nasce, si compone: tali sono *amantium irae* medesi-
« mamente. L'altra, l'abituale, nasce da due sensi; 1.° senso
« di egualità; 2.° senso d'ineguaiità.

« Il senso di eguale è il primo che abbiano gli uo-
« mini di sè medesimi; e sono naturalmente gelosi di
« questo senso.

« Come dunque viene a sbilanciarsi l'egualità, subito
« nasce il senso d'inegualità.

« Il senso di egualità è senso di combaciamento, cioè
« di amicizia: quello d'inegualità è senso di scombacia-
« mento, cioè senso di nimicizia.

« Vi ha tre generi d'inegualità, una figlia della na-
« tura, come l'inetto è ineguale all'uomo abile, il figlio,
« sino ad una certa età, al padre. La seconda è figlia
« de' vizj che sbilanciano tra il virtuoso ed il vizioso.
« La terza è della fortuna, nel qual genere è la na-
« scita nobile o plebea, da ricchi o poveri parenti, le
« eredità, i posti, ecc.

« La prima difficilmente cagiona inimicizia, se non
« vi si accoppia qualche altra. La seconda difficilmente
« non ne cagiona. La terza cagiona certamente ed abi-
« tualmente nimicizia. »

" quegli stimati da più: ed incomincia allora la " malvagità, opera di scelta, non del fisico della " natura. Ma sviluppiamo alcuni modi più par-" ticolari. „

1.° I bisogni naturali stimoleranno un uomo a chiedere aiuto da un altro che può soccorrerlo. Questi, avvezzo al soverchio, sarà o troppo lento o troppo parco ne' suoi soccorsi. Ed ecco la prima cagione incitatrice alla ferocia, e delle persone contra le persone e de' popoli contra i popoli. " Molti governi umani in vece di soccorrere ai " bisogni li accrescono, e creano de' nuovi de-" litti e delle nuove miserie, ond'escono nuovi " delitti: „ 2.° l'essere stato offeso o per qualche accidente o da malvagi, divenuti anch'essi tali per accidentali ed accessorie cagioni, senza voler soddisfare l'offesa; perchè questo provoca alla vendetta; essendo noi animali per natura elastici, sensitivi e ripugnanti alle cagioni d'ingiusti dolori (1). " La debolezza di certi governi o la cor-

(1) Fu la causa dell'ostinazione di quei popoli che si lasciarono scannare miserabilmente, o scannarono, bruciarono, precipitarono sè medesimi più tosto che esser oppressi da gente che non avea niun diritto di renderli schiavi. I Saguntini, i Cartaginesi, gli Abidesi, i Corinzj, i Numantini, sono grandi esempj. Non si può leggere senza orrore la strage degli Iotapatesi nella Galilea, de' Gerosolimitani nella Giudea, che descrive per minuto Giuseppe. *Perchè voi* (diceva un Britanno a Claudio) *pretendete di aver il diritto di rendere schiavi tutti i popoli; segue perciò che noi siamo nell'obbligo di non opporci?* Tacito. Raziocinio assai più giusto di quello de' Romani, ma men armato. I Romani videro le conseguenze del loro sistema, quando il Set-

“ ruzione accresce questi mali ed accresce la mal-
“ vagità: „ 3.° l'ambizione di certi pochi, nati con ingegno elevato, versatile, e di natura troppo irritabile, i quali introdussero da prima un'arte di guerra che avvezzò gli uomini al sanguinoso coraggio ed alla barbarie: 4.° certe vane e ridicole superstizioni inventate e sostenute per interesse di pochi scaltri e furbi, le quali armarono i popoli contro a' popoli col pretesto di certe chimeriche divinità: 5.° l'essersi andate le famiglie a stringere in gran corpi: donde nacquero infiniti nuovi rapporti; dilatossi il giro degl'interessi (1); sopravvenne l'ambizione, l'avarizia, il lusso, la voglia di distinguersi; e dilatossi e fortificossi la cupidigia, sorgente d'ogni crudeltà: 6.° l'essersi

---

tentrione si gettò addosso al loro imperio. Allora si volea dire col Salmista: *Justus es, Domine, et rectum judicium tuum.* Ecco l'ΙΡΑ ΤΑΛΑΝΤΑ, *le sacre bilance in perno*, che Omero attribuisce a Giove. Iliade XVI, v. 658.

(1) « L'interesse è sempre un Proteo, ed ha tante
« più facce, quanti son più i rapporti a ciò che ci è
« d'intorno, a ciò che si spera, a ciò che si teme, si
« ama, si odia, ecc. La complicazione di questi rap-
« porti va all'infinito negli stati grandi e lussureggianti,
« e mutasi a momenti. Or come generalmente l'inte-
« resse è il sostegno delle opinioni, voi vedrete non es-
« serci in niun uomo, in niuna corte di questi stati
« opinione fissa, e da potervi far fondamento; se non
« fosse quella che è fondata su l'interesse comune della
« nazione. Questa è la sorgente di tante promesse che
« non si attendono mai, di menzogne, di spergiuri, di
« non esservi fissa ed immutabile niuna regola di giu-
« stizia, di umanità, ecc.: mare immenso, e dove si on-
« deggia sempre per una infinita varietà di venti. »

guasta l'educazione; e in vece di una disciplina conveniente alla sanità del corpo ed alla sapienza dell'animo, introdottesi scuole di morbidezze, di vizj e di furberie: 7.° l'essersi l'uomo avvezzo a scannare gli animali e pascersi delle loro carni; donde son nati due mali, uno di crudeltà di animo, l'altro di certi succhi violenti e torbidi, onde vien la macchina nutrita alla ferocia, perchè tutti gli animali carnivori son fieri. Nelle Indie vi ha de' milioni di Baniani astinenti da ogni carne, e perciò umani e pacifici, che non trarrebbero ad un uomo un capello (1).

§ III. Ogni soccorso che si presta altrui, è detto da noi *beneficio*. Ma si vuole intendere, purchè non solo non nuoccia a colui che si presta, ma che giovi a migliorarlo così nel corpo come nell'animo; e, oltre a ciò, che non nuoccia a niun altro, nè cagioni vizio alcuno nel corpo civile. Per la qual cosa quelle largizioni, donazioni, testamenti, stabilimenti che vanno a scemare l'industria umana e lo spirito di diligenza; che fanno gli uomini non solo poltroni e pigri, ma sempre più cupidi; che somministrano materia di lusso, di crapola, d'intemperanza e di altri vizj, che quindi ampiamente sgorgano; non che si abbian a dire beneficj, ma vogliono chiamarsi maleficj. Accortamente Ennio:

Benefacta male locata malefacta arbitror.

---

(1) Quel che è essenziale, è in tutti: l'esempio dunque de' Baniani mostra che l'uomo è fiero per abito, non per natura.

E questo è il caso di tutti gli sciocchi, storditi, improvidi, i quali non guardano mai al futuro e fanno di certe donazioni, di certi testamenti, legati, ecc., che guastano le persone e le famiglie, desolano le province, corrompono il costume e cagionano liti, guerre, miserie. " Quando gli uo-
" mini vivono in un corpo civile, sono sempre
" stolti e malvagi; dove la regola della loro vita
" non è la legge decemvirale, *salus publica sum-*
" *ma lex esto*: perchè in un corpo felice è dif-
" ficilissimo che le parti sieno infelici, dove ab-
" biano qualche valore; ma niuna parte, di qua-
" lunque valore e virtù si finga, potrà mai esser
" felice in un corpo egro, afflitto, tempestoso,
" misero. ,,

§ IV. Sviluppiamo meglio questa teoria. La beneficenza debb'essere una virtù morale e regolata dalla prudenza: ΜΕΤΡΟΝ ΑΡΙΣΤΟΝ, che dicono i Greci, cioè *l'ottimo è il combaciamento dell'azione con la sua misura*, è una massima divina. I Latini dicevano, NE QUID NIMIS; noi MEZZA CANNA. Or questa misura vuol essere la regola de' beneficj. Dirassi: un uomo ha il diritto *di sacrificare la vita pel suo amico; dunque ha diritto di sacrificargli i beni*: è vero. Pure si vogliono far due considerazioni, una per riguardo a noi, l'altra per rispetto a' nostri simili. L'eroismo è bella e divina cosa, ma non suol durare, ed è pericoloso, perchè può di leggieri degenerare in fanatismo, ed ultimamente in ferocia. È bene che ci sieno degli eroi; ma essi finiscono, se son troppi. Dunque la prima regola comune della beneficenza è quella

di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere che di beneficenza. " La sola ecce-
" zione che può aver questa regola, è dove ciò
" si faccia per salvare la repubblica. Ma allora
" la repubblica divien debitrice d'ogni famiglia di
" cittadini che le si è sacrificata (1).

§ V. Ogni uomo ha una famiglia. Il capo della famiglia ha due obblighi di pensare alla sua generazione, uno imposto dalla natura, l'altro dal fatto suo. I figli, i nipoti e tutti i discendenti hanno due diritti di esser soccorsi, il comune e il proprio, nascente da un fatto libero, e perciò da un patto tacito del capo. I congiunti collaterali ne hanno un comune e naturale, come ogni altro uomo; ed uno d'un patto tacito delle famiglie, benchè più largo. Nello stato ordinario delle cose umane il patto delle famiglie è un'eccezione a quello della società civile; come quello de' figli è una eccezione del patto della famiglia. Dunque la seconda regola della beneficenza è, *che non offenda il diritto* de' figli, e che non nuoccia al diritto *della famiglia*. Beneficare dunque uno al di fuori della parentela a spese dei figli o della famiglia, è un'ingiustizia.

§ VI. La patria ha tre diritti di essere bene-

---

(1) « Nella lega di Cambrai, nella guerra di Dalmazia « contra Solimano, nella guerra di Creta e di Morea « troverete in Venezia non che le famiglie de' nobili, « incominciando da' Dogi, ma de' civili altresì e plebei « che sacrificarono i beni e la vita alla conservazione « della patria; ma la patria divenne il più sicuro so- « stegno di queste famiglie. »

ficata da' suoi cittadini, uno ingenito al genere umano; l'altro nascente da' patti di una società più stretta che non è quella che si ha con il resto degli uomini; il terzo da gratitudine. Dunque la terza regola di beneficare è *che non si benefichi l'estraneo a spese della patria.* Beneficare la nazione estranea a spese della patria è un'aperta ingiustizia. Perchè sottraendo e cassando i diritti comuni al genere umano, resta sempre il diritto della patria siccome differenza; la cui lesione è un colpo contro la legge di natura.

§ VII. Quando dico che preferire l'estraneo alla famiglia, l'estero alla patria, è una lesione della legge di natura, si vuol sempre intendere nel caso che la famiglia e la patria sieno in pari bisogno o pericolo; perchè allora il diritto della famiglia prepondera come maggiore a quello delle altre famiglie concittadine; e quello della patria all'estere nazioni; essendo il diritto della famiglia composto di tre, quello della patria di due, e quello degli esteri semplice. Ma ben può accadere, che non essendo la famiglia e la patria in un pressante bisogno e pericolo, vengano a cessare i diritti così della natura come de' patti; non avendo tutti quanti altro fondamento che il bisogno. Nel qual caso restando il bisogno o della famiglia concittadina o della vicina nazione, resta il suo diritto, e perciò l'obbligazione di soccorrere.

§ VIII. Se la patria ha tre diritti di essere beneficata dall'uomo giusto ed onesto: 1.° il comune del genere umano, 2.° il diritto de' patti sociali, 3.° e quello finalmente che nasce dai be-

neficj che ogni cittadino ne riceve continuamente, dipendendo dalla patria la sussistenza, i comodi, i piaceri, la difesa di ciascuno, segue che ogni cittadino è nell'obbligo di essere un *patriota*. Ma perchè rare volte le nazioni vicine non sono nemiche, avvenendo in esse quel che ne' corpi, dove la forza delle particelle che formano un solido, si converte in repultrice de' vicini per lo stringersi che elleno fanno intorno al centro della loro attrazione; si è perciò scritto da alcuni filosofi che il più gran patriota è insieme il più fiero nemico dei popoli vicini (1). Potrebbe, dice un savio Inglese, esser fra noi un buon patriota senza esser a quel medesimo grado nemico de' Francesi che è amico della patria? Quindi seguirebbe uno strano paradosso in teoria: *che in ogni nazione il più grand'uomo dabbene sia il più entusiasta nell'odiare i suoi vicini*, teoria che ha delle frequenti pratiche.

§ IX. Io tremo al sentire che il giusto ed il buon uomo si concilj con un odio entusiastico del resto del genere umano al di là de' limiti della patria. Il giusto dee difender la patria; dee preferirla ne' suoi beneficj, come il padre dee difendere la sua famiglia, e dee anteporla ne' beneficj a tutte le altre; e questo, credo, richiede da noi il patriotismo. L'odiare, il far del male diretto per giovare alla patria, rivolta la natura, e non può entrare nel carattere del giusto e del virtuoso. Aggiungerò che non è neppure l' inte-

(1) *L'esprit.*

resse della patria, perchè come nelle persone l'irritare altrui è pericoloso per la naturale elasticità e reazione della natura umana, così ne' popoli. L'uomo non fa nulla con più piacere quanto il vendicarsi de' torti: e l'esser paziente nell'offese, se non è virtù infusaci da Dio, appena credo che si trovi di mille in uno. Dunque l'uomo patriota potrà far conoscere al pubblico i mali che una nazione vicina ci può fare o ci fa; le conseguenze di questi mali; dimostrerà i rimedj il meglio che egli può e sa; difenderà i diritti della patria; la preferirà ne' suoi beneficj, ma non perciò dee odiare il vicino, nè dee avventarsegli furiosamente. Se bisogna, morrà come Attilio Regolo; ma non imprenderà delle guerre dispendiose e pericolose per ingrandir la patria al di fuori (1), " come " gli stoltamente ambiziosi, i quali contro a tutta " la sperienza del genere umano credono che uno " stato sia tanto più sicuro e felice quanto è più " vasto ,,

§ X. Vi ha due generi di benefizj; alcuni consistono in opere permanenti e durevoli; altri in momentanee largizioni. Nel primo genere sono le buone leggi date ad un popolo, " che non ne

---

(1) Giovanni II, re di Portogallo, invitato da Ferdinando il Cattolico ad una lega con gl'Italiani contra la Francia, con la promessa d'ingrandire il suo regno: *Io, disse, penso bene ad ingrandire il mio regno, ma i regni s'ingrandiscono col promuovervi la vera pietà, il costume, la giustizia, le arti, il commercio: e questo è stato e sarà sempre il mio studio: le guerre impicciolisccono gli stati.*

" avea o ne avea delle cattive ,, , le arti loro insegnate e l'invenzione degli utili strumenti, le scuole e i collegi di arti, le utili scienze, la pace ed il buon costume, le strade, i ponti, i porti ed altre simili cose largamente e durevolmente utili: " nel " secondo sono quei soccorsi momentanei, o gior- " nalieri che noi chiamiamo limosine. ,, Ci debbe esser certo che i primi benefizj di lunga mano vincono i secondi. Le leggi di Solone e di Licurgo furono senza dubbio maggiori benefizj per gli Ateniesi e Spartani, dice Cicerone, che molte delle famose vittorie de' loro più rinomati generali. Quelle strade de' Peruani, que' canali di comunicazione e di scoli de' Chinesi, procurati da grandi e savj sovrani, vagliono mille piccioli beneficj degli altri.

§ XI. Vi son di certi gradi d'intensità nel beneficare; perchè si può giovare altrui con le robe, col consiglio e sapere, con le forze del corpo, con la vita medesima. Quest'ultimo benefizio, siccome è il più grande, così non vi è nessun obbligo di prestarlo; ed il solo amore della virtù e della amicizia può inspirarlo altrui; ma i primi sono richiesti dal diritto di reciproco soccorso, sempre con la regola, QUANTO SAPPIAMO E POSSIAMO. *Succurram perituro*, dice Seneca, *sed ita ut ipse non peream: dabo egenti, sed ita ut ipse non egeam.*

§ XII. Ma è egli possibile che un uomo solo possa mai essere in grado di beneficare e soccorrer tutti? Allora dunque che non si può beneficare tutti, la ragion domanda che il soccorso si presti al maggior bisogno composto di necessità e di strettezza. I gradi sono, secondo Cice-

rone: 1.° genitori e figli; 2.° amici stretti; 3.° congiunti; 4.° concittadini naturali o quei che son nati nella medesima terra con noi; 5.° concittadini civili, e vale a dire quei che sono nel medesimo stato e sotto il medesimo imperio. Dunque se altri è più congiunto, altri è in più grande necessità, si vuol soccorrere il secondo, il cui bisogno composto di strettezza e necessità è maggiore. Un geometra calcolerebbe così: sia la strettezza del primo 8, il bisogno 4; e la congiunzione del secondo 2 il bisogno 20; la ragion del primo sarà $8 \; x \; 4 = 32$; e quella del secondo $2 \; x \; 20 = 40$. Convien perciò delle volte soccorrere l'estraneo più tosto che il padre o il figlio o il fratello o l'amico. Questi calcoli sono necessari ad estimar la quantità del diritto altrui, ed a metterla al netto (1); il che perchè non hanno saputo fare i nostri maggiori, hanno involta nelle tenebre la morale.

§ XIII. Sogliono dividere i benefizj in due classi: alcuni de' quali sono detti di *semplice umanità*, siccome è mostrare altrui la via, accendere il lume dal suo lume, dare un consiglio utile, ricettare un povero uomo sotto il tetto, accoglierlo al fuoco, dargli un bicchier d'acqua, consolarlo

(1) Non meritava il dotto Autore dell'operetta bellissima *de' delitti e delle pene* che lode per aver fatto uso del calcolo in punti di diritto: nè saprei dire perchè i gazzettieri olandesi ne l'abbiano voluto deridere. *Newton*, dice l'abate di S. Pietro, *avrebbe fatto grandissimo beneficio a noi altri, se come ha con ingegno presso che divino calcolate le forze degli astri, così avesse calcolato i punti di morale.*

nelle afflizioni, visitarlo nelle malattie, e divertirlo, tenergli conversazione nell'eccesso di malinconia, ecc.: ed altri di *liberalità*, sicome è il soccorrerlo colle sue robe, col braccio, con le fatiche, ecc. Chi niega i primi, quasi disdegnando d'esser uomo, dicesi brutale, fiero ed inumano: " nè a dir vero troverete ne' barbari e ne' colti, " e meno ancora tra' barbari che tra' colti chi non " si sentisse rodere l'anima a sì fatti bisogni di " un altro uomo e che non si studiasse di aiu" tarlo con tutta l'affezione. Vi ha nella storia " de' selvaggi e de' barbari de' fatti di questa " virtù che potrebberci far arrossire. Ma non " siam già sì pronti nelle culte nazioni, per esser " divenuti più riflessivi a connettere ogni nostro " passo con i futuri nostri vantaggi, e misurar " quindi i gradi di beneficenza che dobbiamo " usare con altri.

§ XIV. " Questi stessi beneficj di semplice " umanità ,, debbonsi a' nemici nostri medesimamente, purchè non li armino contra di noi e non ci mettano in pericolo. E la ragione è che anche i nemici son uomini, ed hanno un natural diritto di essere soccorsi. Si potrebbe di lor dire che la natura che ha il diritto di essere soccorsa, è nata prima che la malvagia loro volontà. Ma loro non si debbono i secondi, se non che nel caso di gravissima o estrema necessità, e dove noi siam sicuri di non renderli più forti ad opprimerci o armarli a farci del male. Perchè se debbo beneficio ad altri, il debbo anche a me, e prima a me che ad altri, come colui che son più

a me che ad altri dalla natura raccomandato.
" Carlo XII, re di Svezia, avanzatosi improvvi-
" damente negli stati Moscoviti con animo di
" detronizzare Pietro il Grande, fu sorpreso dai
" geli e dalla mancanza de' viveri. Persistendo
" nella animosità contra la Corte di Moscovia,
" avrebbe egli avuto nessun diritto a chieder soc-
" corso di alimenti? Ben poteva egli venire ad
" accordi di pace, assicurare i Moscoviti e chie-
" der di essere provveduto pel ritiro: nel qual
" caso negar il vitto, ancorchè potesse parer pena
" dell'ingiusto attentato, avrebbe tutta volta feriti
" i diritti di umanità. „

§ XV. Piacemi qui dir delle limosine, come fra noi si chiamano, non perchè non sieno il medesimo che i beneficj, ma per disingannare alcuni di certi errori che il cambiamento delle parole e l'ignoranza della loro forza ha prodotti. La parola limosina (*eleemosyna*) è, come si vede, di origine greca, da *eleeo*, aver della compassione; e non significa altro ne' libri divini de' cristiani e nelle opere de' Santi Padri se non che atto di compassione, per cui si è mosso a soccorrere l'altro uomo che è nel bisogno. Dunque la limosina, largamente parlando, abbraccia tutte quelle azioni che noi diciamo opere di misericordia, tanto spirituali che corporali, in quanto fannosi per istinto di pietà e di afflizione che nasce dagli altrui mali; per modo che coloro che riducono la limosina alle sole piccole largizioni, vengono a restringerne la grandezza e a degradarne la maestà. La virtù adunque della limosina, ad intenderla sanamente,

non è differente da quella della beneficenza. È dunque un dovere naturale, fatto poi come il più bello ed il principal distintivo del cristianesimo. " La sorpresa d'anima giusta è, trascorrendo la " storia de' popoli, vedere che è la massima o più " tosto il senso di tutte le nazioni e di tutte le " persone; trovare che fino i più truci assassini, " i più carnivori uomini fanno per quel senso " della natura delle limosine. (1),,

§ XVI. Il fondo della natura umana (siccome neppure Mandeville ne sconviene, ancorchè non abbia troppo buon concetto dell'uomo) è la pietà e compassione inverso i mali dell'altro uomo a sè simile. Ella si manifesta per certi moti simpatici, più che per riflessione; anzi la riflessione, come il soffio nelle bocce elettrizzate, l'estingue, se viene ad esser soverchia. Ma tutta volta, affinchè questa pietà sia virtù, e non un moto inconsiderato, o una debolezza, si vuol regolare colla sapienza e prudenza. Ricordiamoci una definizione degli Stoici: *la misericordia*, dicono essi, *è una*

(1) « Meritano di esser letti i viaggi della Luisiana « del P. Hennepin; quei di Persia di Chardin; e molti « della Tartaria e della Lapponia. Gli antichi avvalorarono questo senso con un'opinione che gli Dei viaggiano mascherati da pezzenti. Si aggiunga una massima che io ho trovata radicalissima in tutte le nazioni; che per legge della provvidenza tutto quel che « facciamo di bene o di male, ci debba esser rifatto. « Voi sentirete in bocca di tutta la gente di ambedue « gli emisferi, *qua mensura mensi eritis*, *remetietur* « *vobis*. È la legge della reazione morale della natura « umana, fondata sul fisico medesimamente, e perciò « immutabile. »

certa afflizione di cuore che in noi si desta dal veder altri PATIRE A TORTO. Dunque non ogni compassione sarà da dirsi virtù. Se uno patisce, perchè non vuol soccorrere sè medesimo o per ispirito di pigrizia o per non deporre i suoi vizj e la sua malvagità, meritamente e non a torto patisce; nè per ciò è degno della compassione e del soccorso del suo simile. Ma se chi patisce o non sa o non può soccorrer sè medesimo in quell'atto in che patisce, ancorchè quel patimento e male nasca non da cagioni naturali, ma da vecchi suoi vizj e delitti, è nondimeno in quello stato degno di esser da noi avuto in considerazione. Si sappia però che sempre meritano maggior compassione coloro, i quali sono nella miseria per cause fisiche, che quei che vi son caduti per cagioni morali e proprie. Ma se vi continuano per volontarie cagioni, non ne meritano certamente nessuna (1).

§ XVII. Del resto la parola *limosina* prendesi ne' libri cristiani spesse volte in senso di largizioni. E così s'intende il precetto, *quae supersunt, date pauperibus*. Questo precetto ha due fini: 1.° non appetire, nè prendere de' beni di questa terra più di quel che basti allo stato di ciascuno; perchè attribuirsene più di quel che basta, è fuori del diritto che ci dà la natura, ed è un'ingiuria a' socj, i quali nascono con uno egual diritto di

(1) È bello un proverbio della plebe, come nascente dalla legge stessa della natura: *aiutati che ti aiuterò*. Ed anche: *Dio aiuta coloro che si aiutano:* che è il *convertimini, et convertar*.

vivere. È un inganno il dire: Io so più, io ho più vigore, più arte, più industria; dunque posso ingegnarmi ed affaticarmi di accrescere sempre più il mio patrimonio: perchè non è la forza d'ingegno, nè il vigor del corpo la regola de' nostri diritti, ma sì bene i diritti della forza; e se l'acquistare potesse andare allo infinito, un'infinita cupidità sarebbe giusta; il che, veduto lo stato degli uomini e della terra, niun dirà che non sia vizioso: 2.° a restituire quel che avrem preso di più a coloro che, non hanno o non hanno quanto basti, affinchè iniquamente non gli escludiamo dal diritto di vivere in su la comune eredità che è la terra. Questa filosofia, il so, disgusta: ma questa è la legge di natura, questo il cristianesimo. Chi il rigetta, riduce la giustizia, come Hobbes, alla forza; e chi riduce la giustizia alla forza, fa consistere la sua e la comune felicità nella massima collisione, cioè nel massimo de' mali. Sarebbe egli dunque un uomo? un uomo savio? un giusto? un cristiano? Lascisi parlar la ragione. " In vero io trovo su questo punto più ragione-" vole senza niun paragone la morale di Platone " che quella di molti Casisti, i quali han presa " la cupidità, ancorchè tanto biasimata e dan-" nata ne' testi della legge cristiana, per regola " degli acquisti. Il Dialogo di Platone contra i " *lucricupidi* è di una maravigliosa profondità, " sapienza, rettitudine: e i libri *de' Benefizj* di " Seneca avrebbero potuto far vergognare questi " nostri filosofi, truppe prese a soldo dalla vi-" ziosità del cuore umano. "

§ XVIII. Non mi è ignoto che vi ha ne' popoli colti di molte cagioni avventizie, le quali vanno a indebolire un sì bel fondo dell'umanità, qual è la compassione reciproca. Nello stato selvaggio gli uomini non conoscono certe passioni fine di riflessione e molto complicate; e di qui è che la pietà vi si vede più poderosa e grande (1). Ma tra noi l'ambizione de' posti, il prospetto della futura grandezza, il lusso, una certa indifferenza, figlia di soverchia contemplazione, tanti generi di nuovi bisogni, nuovi piaceri ed ignoti a' popoli più semplici, l'avidità delle ricchezze, nata dalla grandezza del commercio, una moltitudine di nuovi vizj vanno ogni giorno a restringere e raffreddare il fondo della misericordia. Come questo fondo è la base della giustizia e di ogni altra virtù,

(1) Giuseppe, *Antich. Ebr. lib.* 1, *cap.* 2, scrive che il primo, il quale guastò la vita umana, fu Caino per aver trovate le misure ed i pesi, cioè a dire le regole de' prezzi. Ma Caino fondò una città, un imperio, una corte. Quando Colombo scoprì la Spaniola, non vi trovò altri contratti che di semplici permute senza stima. Gli Otentotti serbano ancora alcun vestigio dell'antica semplicità, come gli Irochesi nell'America. Questo medesimo presso a poco era il costume di molti Tedeschi, de' quali parla Tacito *De moribus Germanorum*. Omero indica l'istesso in ambidue i suoi poemi, quando largamente descrive le reciproche donazioni degli antichi. Sembra che gli ξένια, *i doni ospitali* paresser loro di legge di natura. Outhier ne' viaggi alla Lapponia racconta il medesimo de' Lapponi. *Io vi ho trovato*, dice egli, *un ritratto de' patriarchi*. « Sarebbe dunque la « polizia de' popoli colti che ha introdotta l'avarizia, « i contratti chiappatorj, l'oppressione, e che ha chiuso « il cuore alla pietà? Parmi un gran punto. »

si può quindi intendere, perchè il nostro divino Legislatore, il cui fine era che la giustizia pura e brillante, l'umanità, ed ogni virtù regnasse fra noi, interdicesse a' cristiani tutte le soprammentovate cagioni, ed escludesse dal suo regno tutti coloro, i quali ne fossero profanamente macchiati (1).

§ XIX. Alla beneficenza risponde la gratitudine. Il benefattore ha sempre due diritti ad esser riconosciuto per tale ed esser nel bisogno con pari affetto soccorso: uno fondato sul diritto comune del genere umano, e su quel fondo di pietà che è detto; l'altro sul suo proprio benefizio. Dunque l'ingrato è reo per due maniere, offendendo il diritto comune degli uomini ed il particolare del benefattore. Seneca in poche parole ci ha descritti quasi tutti i modi d'ingratitudine. *Ingratus est*, dice egli, *qui beneficium se accepisse negat: ingratus qui dissimulat: ingratus qui non reddit: ingratissimus omnium qui obliviscitur* (2). Ma quello odiare il benefattore e rendergli mal per bene, che non senza orrore si vede delle volte, è sceleraggine, non ingratitudine: la quale scelle-

(1) Cristo nella parabola di Lazzaro e del Ricco. *Figlio*, dice Abramo a quel ricco, *ricordati che tu avesti de' gran beni in tua vita; e Lazaro de' gran mali. Ora è forza della legge che egli goda, e tu peni.* È l'ordine della Provvidenza: ed io non so se si ha a dir coraggio o stolidezza il non tenerne conto. Aristotile, che era spirito forte, dicea che è stolidità.

(2) Quei libri di Seneca si vorrebbero più leggere da' buoni filosofi che non si fa. Vagliono un milione di libercoli de' giorni nostri. La versione di Varchi è eccellente.

raggine non so se si trovasse nelle fiere medesime, niuna delle quali è che non ami il suo benefattore. Non è pure dell' interesse di nessuno; perchè quel che disumana, rende odioso; e quel che rende odioso, spianta a lungo andare il vero sostegno dell'uomo che è l'amore de' socj. Or di questi tali si può dire quel che disse un antico poeta latino:

Ingrato homine nil terra pejus creat.

§ XX. I primi e più grandi beneficj son quei che noi riceviamo da Dio; perchè per lui siamo, per lui pensiamo, per lui godiamo la bella e dolce aura di vita e per lui speriamo ogni nostra felicità. Dunque la prima e la più grande gratitudine è quella che noi dobbiamo alla prima causa dell'universo. Questa gratitudine non consiste se non che nell'amar lui che è nostro Padre, e gli altri uomini, i quali, essendo, come noi, suoi figli, son perciò nostri fratelli. Dopo Dio a niun dobbiam tanto quanto a' nostri genitori; dunque lor si dee il secondo grado di gratitudine. In terzo luogo vengon coloro che ci han servito in vece di genitori, educandoci, ammaestrandoci, difendendoci da' pericoli, a cui la tenera età è soggetta. Meritano ancora gratitudine moltissima coloro i quali o per l'invenzione delle arti e de' loro istrumenti, o per la sapienza delle leggi o per le utili scienze, o pel loro coraggio e fortezza, o per qual si è altra virtù, hanno renduta la vita nostra più tranquilla, più sicura e più fornita di beni. La gratitudine è un dovere: ma non è meno un in-

teresse; perchè ella alletta a nuovi beneficj. Ricordiamci qui di un bell'antico detto:

Amoris magnes est amor.

" Perchè dunque le mani della giustizia civile
" son sempre aperte alle pene, e chiuse a' premj?
" Questo non è nè giusto nè utile: la *Temi*, la
" *Giustizia* nasce originalmente nel fondo della
" legge dell'universo: è dunque figlia della Divi-
" nità. Or la Divinità e la legge che ha fitta
" nelle viscere del mondo, è quella che dice il
" coro egizio nelle *Supplici* di Eschilo, v. 409:
" di dare

Ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις,

" che si potrebbe tradurre letteralmente col detto
" del salmo: *cum sancto sanctus eris, cum per-*
" *verso perverteris.* I premj adunque debbono es-
" sere così essenziali alla giustizia civile come
" alla naturale. Ma se non è giusto il non pre-
" miare, non è neppure utile; perchè estingue
" l'ardore di esser grande in favore dell'umanità.
" È un bel dire e troppo poetico: *la virtù è tea-*
" *tro a sè stessa;* perchè ogni virtuoso, quaggiù
" è uomo nondimeno, ha de' bisogni, e per vir-
" tuoso che sia, vuol soddisfarli. Bisogna nutrirlo
" dunque per nutrir la virtù. La virtù ha sem-
" pre un poco di entusiasmo che l'alimenta, dice
" Platone. Il premio nutrisce questo sì bello en-
" tusiasmo. Ardisco ancora dire: chi sa se Dio
" non ci mostrasse de' premj, se noi fossimo per
" amarla! Quella santità di Epicuro è fredda, e
" non è il fatto degli uomini. „

CAPITOLO IX.

Del primo fondamento della giustizia, neminem laede.

§ I. Il primo fondamento della giustizia, siccome il dice avvedutamente Lattanzio, è la similitudine di natura, e con ciò l'egualità de' diritti ingeniti di tutti gli uomini. Come si esce di questa egualità, non è possibile che si possa capire che si voglia dire un uomo giusto; perciocchè allora sarà la forza e l'astuzia, non già la legge del mondo, la regola della vita umana. Dunque in ogni paese, dove si crede che gli uomini non sieno d'una medesima spezie, ma che altri siano uomini dei, altri uomini bestie, altri uomini, altri mezzuomini, non può regnare che l'ingiustizia (1).

« (1) La parola *giustizia*, *giustezza*, *equità*, *egualità*, « è parola di rapporto di combaciamento tra misurato « e misura; non altrimenti che quando si dice giusto « mezza canna, giusto un piede, un miglio. Dunque « v'intervengono tre cose, regolo, regolato, misurato, ecc., « combaciamento. In greco fu detto *δίκη* il regolo; « *δίκαιον* il regolato in quanto si combacia collo *δίκη*; « et *δικαίωμα*, ed anche *diceosis* il combaciamento. « Questa *δίκη*, o regolo era, secondo que' popoli, la « *νόμος* data a ciascuna dalla *μοίρα*, e vale a dire quella « porzione di proprietà dataci *utenda fruenda* dalla « legge generale del mondo. Ogni piccola disuguaglianza « tra la *dice* e la cosa o azione, fu detta *adiceosis* e « *adicon paranomon*, parole tutte significanti quel non « combaciarsi colla regola del giusto. » I Latini han definita la giustizia, *volontà costante di dare a ciascuno il suo jus.* Il senso di questa definizione è pro-

§ II. Ma son poi veramente tutti gli uomini di natura simili? e nasconsi con eguali *jus* o proprietà? o questa idea è chimerica? La struttura del corpo umano è in sostanza da per tutto la medesima; perchè l'esser più grandi o più piccioli, bianchi o negri o gialli o di color cinericcio; l'avere le gambe gracili o robuste; l'esser panciuti o snelli; avere il volto schiacciato o lungo o ritondo; il naso ammaccato o rilevato; la bocca larga o stretta; il capo acuto o tondo; i capelli corti o lunghi, biondi o neri, può costituire delle spezie accidentali e riguardanti il corpo, non delle variazioni di natura, " cioè di un essere senziente, " ragionante, signore delle sue azioni: „ il che doveva avvertir Buffone, dove parla delle diverse

---

fondo e maraviglioso. In tutta la morale si vogliono distinguere tre cose, *jus giustizia, legge*. Il *jus* è la norma della *giustizia*: la *legge* è custode e vindice del *jus*. *Jus* è lo abbreviato di *jussum*; e *jussum* è dall'antico *jussor*, usato da Catone: *jussor* è sinonimo a *cogor* o *coagor*, esser premuto; onde *jussum* e *jus* è in proprietà un succo sostanziale, un brodo sostanziale. I Francesi hanno ritenuta quest'antica idea di *jus* per succo sostanziale. Fu poi per un piccolo cambiamento chiamato *jus* tutto quel che è proprio e sostanziale di ciascuno. Dunque ogni *proprietà* d'un uomo, sia nata con esso, sia acquistata legittimamente, è un *jus*. Il *Justum* fu detto dai medesimi popoli per un combaciamento di che che sia con la sua norma, nel medesimo senso che *aequum, eguale;* come l'ἴσον de' Greci eguale, alla δίκη *esemplare, regola*. I Latini presero per norma delle azioni e non azioni il *jus*. Un'azione eguale e combaciantesi al *jus* fu detta *justa, aequa:* una non eguale, nè combaciantesi, *injusta, iniqua*. Il combaciamento astrattamente fu chiamato *justitia, aequitas;* l'opposto *injustitia, iniquitas*. Filosofia mirabile e vera.

spezie d'uomini nel tomo IV della Storia naturale dell'edizione in 12.° Il medesimo si vuol dire della robustezza e sensibilità del corpo, la quale varia veramente secondo i climi, gli esercizi, i costumi; ma non può, come in tutto il resto delle piante e degli animali, costituire una differenza sostanziale e di natura.

§ III. Rispetto all'animo ed alle sue doti, la differenza naturale è generalmente assai piccola, ed il gran divario nasce non tanto dalla natura, quanto dall'arte. Il temperamento cagiona senza dubbio di certe considerabili diversità, le quali nondimeno non possono formare nature o spezie diverse, secondo che prendesi comunemente la parola spezie. Ogni uomo è un animal che va diritto su due piedi; che articola parole, indizj dei sensi dell'animo; che forma idee, le combina e ragiona; che è capace d'arti e di scienze: e chiunque è tale è uomo. La gran differenza che è tra un selvaggio, ed Archimede non è già di natura, ma d'arte. Archimede sarebbe stato un Ciclopo se nasceva in Sicilia a tempo di Ulisse; e quel Ciclopo poteva essere un Archimede se vi nascea ne' tempi luminosi. Finalmente ogni uomo sente la signoria di sè: ed ogni animale che qui fra noi sente la signoria di sè, è uomo. Quel che si chiama libero arbitrio, la più nobile proprietà dell'uomo e la più cara proprietà sentita, non ricavata da riziocinio, è in ciascuno la medesima. E questo prova che ciascuno nasce di sè padrone, niuno schiavo, e che gli uomini sono nello stesso piano, della stessa spezie, di una medesima na-

tura, capaci d'ordine e di governo che li conserva, e non già di diversi generi; che tenderebbe a distruggerli, senza poterne mai formare un corpo civile.

§ IV. Ecco un'obbiezione nata da certi principj di Shaftesbury (1). Operar secondo i rapporti che la natura medesima ha posti tra le cose è per appunto seguir la legge di natura, perchè la legge di natura, secondo che è più d'una volta detto, è la catena de' rapporti delle sostanze del mondo (2). Vi sono delle spezie di viventi fatti per non poter vivere che pascendosi di certi altri viventi o sottomettendoglisi. Tutti gli animali erbivori vivono di erbe: chi direbbe che sia contra la natura? Ma siccome le erbe sembran fatte per gli animali erbivori, così certe spezie di animali sembran create per certe altre che non possono vivere che di carne. Se la natura ha generato il ragno per vivere di mosche, il lupo, l'orso, la tigre, il leone di pecore, capre, vacche, ecc., ed i gran pesci de' piccoli; si dee convenire che tutti gli animali carnivori vivono a seconda della natura. Questa è la ragion per cui l'uomo sostiene il suo imperio su tutti i tre regni della terra, minerale, vegetabile, animale, ancorchè impastati degli elementi stessi, dei quali è l'uomo. Dunque se un uomo serve all'altro, e nasce più atto a servire che a comandare o regolare, dee valere la medesima legge. Era la dottrina di Aristotile, fi-

(1) *An Inquiry concerning virtute or merit*, *part. II*, *sect. 1*.

(2) Vedi la nostra *Metafisica*, *part. I*.

losofo rischiarato nè fiero; ed è la pratica del genere umano.

§ V. La prima risposta che fo a questa difficoltà, è che la massima, *la natura ha destinati alcuni animali per sostegno della vita degli altri*, non mi pare così vera come si crede generalmente. Non vi è animale carnivoro che non possa vivere del regno de' vegetabili; e quasi nessuno è erbivoro che non possa diventar carnivoro. Voi potete avvezzare i gatti, i cani, i lupi ed altri animali carnivori a vivere di altri cibi che non è la carne, posto che incominciate dalla prima nascita; ed i porci, i cavalli, ecc., alle carni. Gli elefanti sono animali erbivori; ma nelle stalle dei grandi dell'Asia (e qui gli anni addietro fra noi) veggonsi avvezzi a' cibi umani. I porci di Scozia mangiano pesce. Vi ha dunque de' carnivori che non son di natura, ma di avvezzamento; e questo avvezzamento sembra esser nato da' gravi bisogni. Perchè attribuire alle leggi primitive della natura quello che può essere stato effetto accidentale del tempo? L'uomo può vivere di tutte queste maniere; dunque non è fatto per nessuna singolarmente: " e se preferisce l'un modo all'altro è " l'uso, non la forza ed i rapporti della natura. ,,

§ VI. Dicono che la struttura dei denti può assai chiaramente darci la soluzione di questo problema. Ne' carnivori i denti sono acuti, i rostri, gli artigli adunchi ed ammolati; negli erbivori, piani. Finalmente si trovano de' tori selvaggi, delle capre, de' muli, de' cavalli, de' cervi, ecc., niuno de' quali fu mai carnivoro; nè si rinviene

de' leoni, delle tigri, de' lupi, degli avvoltoi, dei corvi, degli sparvieri, ecc., non carnivori. Ma quando io concedessi esservi degli animali da per tutta la terra carnivori, seguirebbe che essi non potessero vivere che di carne " e che perciò fos-" sero stati sempre e dalla loro origine carni-" vori? „ Ho veduto di molti cagnolini che non ne mangiano; ed io aveva allevato da putto un bel gattino prima con le zuppe di latte, e poi vivere di solo pane, semi, erbe cotte; il quale non mangiò mai carne, e vivea in perpetua pace coi sorci. Feci in oltre crescere un picciol ragno appena schiuso in una campana di vetro, allevandolo di zuppette; e vi crebbe maravigliosamente grasso e grande. Nè mi muovono i denti. I porci ne hanno degli acutissimi, senza essersi mai trovati carnivori che per necessità o per uso. " I " cani abbandonati dagli Spagnuoli nell'isola Fer-" nandes nel mar Pacifico, non avendo più di " che pascersi divennero pescatori e nudrivansi " di pesce (1). Si sarebbe detto che l'ordine della " natura è che i pesci sieno fatti pei cani? Ogni " animale sente la fame; e quando manca un " genere di cibi, va cercando degli altri; i quali, " ancorchè da principio eterogenei, diventano " omogenei per l'uso. „

§ VII. La seconda risposta è che ancorchè la natura destinasse una spezie di animali al sostegno di un'altra, non può destinare la spezie a sè stessa senza contraddizione. Sia la spezie $a, b, c,$

---

(1) Anson, viaggi del 1740.

d, *e*, *f*, *g*, *h*: se ella è destinata a sè stessa, la metà dovrà servire alla metà, cioè *a*, *b*, *c*, *d* ad *e*, *f*, *g*, *h*; dunque allora la spezie sarà *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h* meno *a*, *b*, *c*, *d*, cioè *e*, *f*, *g*, *h*. E perchè la spezie *e*, *f*, *g*, *h* è destinata a sè medesima; *e*, *f* sarà destinata a *g*, *h*: onde la spezie debb' essere *e*, *f*, *g*, *h*, meno *e*, *f*, cioè *g*, *h*; per la medesima ragione sarà *g*, *h*, meno *g*, cioè *h*; e poi *h*, meno *h*, cioè zero: il che è una contraddizione.

§ VIII. Se tutti gli uomini sono di natura eguali o simili, seguita che abbiamo eguali o simili diritti ingeniti; dunque sono eguali le reciproche ingenite obbligazioni. Questo è dunque il primo fondamento della giustizia che ha fatto pensare e dire a tutti naturalmente: *quel che non vuoi per te, non dei voler per altri.* Perchè se sono tanto diritti miei i miei, quanto tuoi i tuoi; e tanto a me cari i miei quanto a te i tuoi; e raccomandati a me i miei dalla natura, a te i tuoi; e tutti egualmente sotto la custodia della medesima legge del mondo; seguita 1.° che io non debba pretendere su di te veruna naturale prerogativa, nè tu su di me: 2.° che ogni offesa che io fo a' tuoi diritti, tu a' miei, sia un rovesciar la natura delle cose. Donde è che l'omicidio, la mutilazione, le battiture, l'appestare e fare qualunque sia altro male all'uomo; la schiavitù, certi pesi ineguali e contro all'altrui volontà, facciansi direttamente o obbliquamente; il disprezzo, l'alterigia, il trattare quei che ci sono inferiori per ordini civili, come indegni dell'umana società, con burbanza, fierezza di sguardi, sopracciglio, ab-

borrimento, ecc., sono de' delitti contro alla legge di natura e contro all'interesse medesimo di coloro che li fanno; perchè chiunque offende altrui o con i fatti o con le parole o con i gesti o con maniere antipatiche e dissocianti, irrita, provoca la vendetta e viene da sè medesimo a dissociarsi dalla società de' suoi simili; si rende odioso e solitario: e l'uomo solitario è odioso al genere umano è una bestia feroce, dice Aristotile. Ma pur troppo vi ha di queste bestie feroci tra gli uomini che male intendono non dirò le regole della giustizia, ma neppure i loro veri interessi e l'arte di saper vivere in compagnia.

§ IX. Ma si dice per Aristotile, che vi nascano degli uomini naturalmente schiavi, siccome sono i grossi, materiali, stupidi; e degli altri naturalmente padroni, come gli spiritosi, sagaci, accorti, generosi. Perchè essendo di natural temperamento, disposizione ed attività disuguali, seguita che sia un diritto degli uni il comandare, ed una obbligazione degli altri il servire. Rispondo che questo è vero; e nondimeno che non va fino a spogliar gli uomini della naturale egualità, ma solamente a fare che ad altri stia meglio il servire che il comandare: " che è un natural fon-
" damento de' diritti di patria potestà e d'imperio
" civile. „ Del resto quel servire, siccome il dice Aristotile medesimo, non vuol esser di schiavi, ma di figli o di liberi cittadini " che ritenendo i
" diritti inseparabili dalla natura, vengono rego-
" lati nell' uso di questi diritti da chi comanda,
" più per loro felicità che di chi comanda: „ e

quel comandare di padri, di custodi, di conservatori, come li chiama Platone, i quali mirano alla felicità di ambedue le parti; e non disumani tiranni, il fine delle cui operazioni è il solo presente loro piacere; come nelle pecore il montone è duce, non lupo. Chi l'intende altrimente, non intende il suo interesse, nè ha mai studiata l'arte dell'avere IL MINIMO DEI MALI.

§ X. Ma che faremo, se altri ci attacca ingiustamente? Per rispondere è da cominciáre dai suoi principj. Dico adunque 1.° che il *jus* di difesa è inseparabile da' nostri diritti. Perchè se avendo io un diritto, non ho il diritto di difenderlo da chiunque vuole ingiustamente prendersselo o distruggerlo, seguita che chi vuol distruggerlo, possa farlo per suo diritto. Dunque il mio diritto è un diritto meno un diritto, cioè zero, contra l'ipotesi. Di qui dunque seguita che quella medesima legge del mondo che mi dà de' diritti, mi dia insieme il *jus* di difesa negli attacchi ingiusti.

§ XI. Del resto, 2.° questa difesa si vuol far con certe regole nascenti dalla *retta ragione;* perchè la retta ragione, la legge, come incatena le cose, così ordina i rapporti delle proprietà delle cose. La prima è che sia difesa, non offesa. Dunque allora sarà lecito di respignere l'aggressore con offesa, quando non ci sia altra maniera di difenderci; perchè allora l'aggressore perde tutto il suo diritto attaccando il mio. La seconda che l'offesa non sia maggiore del diritto attaccato: perchè la legge del taglione è il primo fondamento della giustizia. La terza che l'aggressore

sia ingiusto, e ciò vale a dire che non gliene abbiamo data giusta causa. Questo avergli data giusta causa di attaccarci è, se noi abbiamo incominciato ad offendere i suoi diritti; se gli abbiam negato ciò che è suo diritto perfetto; finalmente se in una estrema o grave necessità gli avrem negato il diritto di soccorso (1), diritto comune del genere umano.

§ XII. Si chiede se l'aggressore ingiusto possa esser ridotto nello stato, nel qual è colui che è attaccato ingiustamente; e se in quello stato gli convenga il diritto di difesa. È detto che la difesa non dee oltrepassare i limiti dell'offesa, cioè la legge del taglione. Dunque se trapassa, l'aggressore torna nel suo stato di natura e ricupera con ciò qualche grado del *jus* di difesa, " o un " *jus* di difesa meno l'offesa, cioè meno la pena " che merita per l'offesa. Quindi è, che perchè " è difficile serbare in simili avvenimenti misura " alcuna, sembrami altresì difficile, che usando " quella porzione di diritto che gli tocca, possa " innocentemente servirsene. „ E questo è il caso, nel quale si può essere omicida o belligerante ingiusto da ambe le parti, uno per l'atto, l'altro per la causa. " Lascio giudicare a più periti che

---

(1) Con tutto ciò la regola evangelica (S. Luca XVIII, 3) è mirabile e la più secondo la natura; ed è di riprendere e minacciare più tosto (tal è la forza dell'ἐπιτίμησον αὐτῷ) che di offendere; e di soffrire alcune piccole offese, che chiederne soddisfazione. Era anche la dottrina di Platone: *praestat injuriam pati, quam facere.*

" io non sono, se vi fu mai o vi possa essere
" guerra per niuna delle parti interamente giusta.
" E perchè le liti son delle guerre de' tribunali;
" io non saprei dire quante ve ne fossero, nelle
" quali si serbasse perfettamente la giustizia dalla
" parte medesima che ha tutto il diritto (1). „

§ XIII. Una seconda questione è: quanto dura egli il tempo di una giusta difesa? Al che si vuol rispondere, che nello stato di natura, dove noi siamo in certo modo i magistrati ed i giudici di noi medesimi e di quel che ci appartiene, il diritto di difesa può durar lungo tempo, incominciando da che comincia a manifestarsi il pericolo; e non terminando che quello finito. E questo è il caso de' selvaggi e de' popoli o liberi o regnati, fra essi loro. Ma nello stato civile non dura se non quanto siamo nell'articolo di tempo da non poterci far difendere dal pubblico magistrato a cui per le leggi fondamentali di ogni imperio appartiene il diritto di difesa e di vendetta, cui usurpare è contro al diritto. Dunque trapassato un tale articolo di necessità, il diritto di nostra difesa è nel pubblico governo; e prevenirlo è un delitto. La formola della costituzione di Fede-

(1) « La legge cristiana, legge che mira alla perfetta « giustizia, legge la cui sostanza è l'amore e la pazienza « si dichiara contra la guerra e le liti: *il servo di* « *Dio*, dice S. Paolo, *non dee litigare*. I Quacqueri « non guerreggiano: ed i primi cristiani faceano diri- « mere le liti dagli arbitri. Le guerre e le liti sono la « più gran cagione corrompitrice della mansuetudine « degli uomini. »

coërcendis permette al marito o al padre di ammazzare l'adultero trovato in fragranti crimine, ancorchè sia un magistrato; " il che significa, la " legge costituisce magistrato del magistrato reo " di delitto capitale il marito o il padre di colei " che è stata violata all'ombra del governo. „ Questo e il diritto perfetto. Ma io nondimeno non vorrei difendermi con ammazzar l'aggressore, se egli fosse o mio padre o il mio benefattore o l'intimo mio amico, o tal persona da cui dipende la pubblica salute, " ancorchè fossi certo che essi " mi attaccassero senza alcun diritto. „ È detto di sopra che vi debbano esser de' casi, in cui ci è permesso di sacrificar la nostra vita. Questi casi non possono esser che due: 1.° quando la somma de' nostri diritti diventa infinitamente piccola rispetto alla somma de' diritti degli altri; e questo è il caso del morir per la patria: 2.° quando ridonda al genere umano maggior bene dal morire che dal vivere; e così si muore per carità ed amicizia. Si può aggiungere il 3.° se ci saremo spogliati del diritto alla vita per conservare il governo della patria, il quale rappresenta una tal somma di diritti, rispetto alla quale il nostro è infinitamente piccolo. " Così è giusto che io muoia " più tosto che respingere l'ingiuria, che mi fa, " con la morte del sovrano. „

§ XV. So che il famoso Coccei stimi che il lasciarsi ammazzare dall'ingiusto aggressore per non ammazzarlo, non sia differente da un suicidio. Se la legge di natura, dice egli, mi comanda di vegliare alla mia vita; come potrei io abban-

donarla senza delitto? Rispondo che questo comando ha un' eccezione. Non debbo esser disertore della mia vita: in ogni caso dove si possa difendere senza ammazzar niuno è manifesto suicidio; ma nel caso nel quale uno di necessità dee perire, il precetto di conservarci considerato in universale e risguardante tutto il genere, si riduce ad 1 meno 1, cioè zero; siccome è detto di sopra. Aggiungo che se vi ha dei casi, dove si può giustamente alienare la vita, com'è in una giusta guerra; la vita non ci è stata data a custodire senza niuna eccezione. Il raziocinio dunque di Coccei manca di principio.

§ XVI. La quarta questione sarà questa: è egli lecito respinger con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso o un'orecchia, farci un frego sul volto? Dicono alcuni naturalisti che avendo noi il diritto di difendere ogni nostro diritto, non ci è obbligazione a soffrire un'ingiuria qualunque. Dunque possiamo *jure nostro insito* respingerla: e dove non sia altro modo di evitarla, uccidere l'aggressore. Ma qui sono due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria che si tenta di fare: l'altra che è manifesta iniquità il tôrre altrui la vita per ogni anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Quale dunque sarà la mezza proporzionale che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità della offesa composta di quella che

ci si fa o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto che ne può verisimilmente seguir la morte, l'ammazzare l'invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione.

§ XVII. Si dice da alcuni Casisti *che l'onore si agguaglia alla vita, e la sua perdita alla morte.* Rispondo che l'onore che si agguaglia alla vita come principale sostegno della vita è quello che è figlio della virtù sociale, non del vizio. Ora un insulto, non che ci possa toglier la virtù sociale, ma la ci accresce dove si soffra pazientemente. E quello che si chiama onore da' più, è posteriore alla natura, ed è figlio di certe vane fantasie. Perchè dunque, dicono, le ordinanze militari animano il duello? Tutti i savj principi condannano alla morte i duellanti; dunque le ordinanze militari, figlie della cavalleria figlia de' tempi barbari, quando l'uomo si apprezzava per le bravate, contraddicono alle leggi. È la virtù, è il valor vero che dee distinguere un soldato, non le idee dei puntigli. Voi non troverete questi puntigli nella milizia greca e romana de' tempi savj: " anzi essi " li guastavano, come quelli che tendono a cor- " rompere la disciplina e l'obbedienza militare (1).

§ XVIII. Farei nondimeno un'eccezione alla regola superiore; ed è, se la persona che è per

(1) « Turena ebbe a combattere spesso con questi « puntigli. La milizia francese, per altro sempre piena « di fuoco di onore, ha sofferto sempre moltissimo per « questa cagione. »

modo che si può perchè vi ha di certe offese che è impossibile di rifare, offese perciò da far tremare un uomo che ami di esser giusto; come se altri ci abbia cavato un occhio o troncato un membro: in queste si vuole studiare a trovare il compenso il più prossimo possibile ed il più eguale; caso difficile e per questo terribile. Rispetto al modo, nell'imperio civile si dee lasciare a'magistrati, a cui si è dato il *jus* di vendetta: e nello stato naturale, benchè noi siamo i magistrati di noi medesimi, non credo tutta volta di poter essere giusti giudici nella causa nostra. Mi par crudelissima la legge degli Etiopi, i quali consegnano il reo di delitto capitale in mano alla parte offesa, affinchè si vendichi a suo piacere (1). E di qui mi sembra di potersi dedurre che la legge degli arbitri nello stato di natura sia una legge manifestamente discendente dalla legge del mondo; siccome Hobbes medesimo l'ha riconosciuto. Perchè se *male judicat omnis corruptus judex*; vi può esser uomo più corrotto nella ragione, quanto uno che è sdegnato?

§ XX. Ma torniamo al nostro propostito. Ogni offesa o danno che si faccia all'altrui vita o membri o istrumenti di vita, offende l'ordine e la

(1) È il caso di tutti i popoli selvaggi e barbari. Le leggi de' secoli barbari raccolte da Lindebrogio tutte accordano il duello, avanzo di barbarie. I Tedeschi, dice Patercolo, venuti in Roma stupivano nel vedere i tribunali. *Altri, dicevano essi, che noi hanno a vendicare i torti fatti?* È la sola legge delle bestie: l'uomo non avrebbe niente di più.

legge di natura, sia che si faccia con animo di far male (il che è scelleraggine), sia per ischerzo o lascivia. E di qui è che per un'azione della legge Cornelia anche i delitti che si commettono per giuoco, sono dalle leggi romane puniti; perchè i giuochi e gli scherzi voglion esser di uomini, non di cani arrabbiati, siccome ho delle volte veduto da alcuni farsi, che per una strana amorevolezza si mordono fieramente, si battono, si rompon le membra; e talora per uno inumano sollazzo si cagionano di certe subitanee paure da convellere le persone credule e timide e da istupidirle; i quali son modi non solo sconci, ma iniqui. Al che si vuole aggiungere che gli oltraggi medesimi fatti al corpo per giovare all'altrui fortuna, sono dalle medesime leggi gastigati. Per un rescritto di Adriano vengon puniti di morte, se alcuno si lasci castrare, il chirurgo, il mandante e la persona medesima castrata. Ma queste leggi troppo serie non son più oggigiorno alla moda. Vi ha dunque delle mode che guastano la natura.

§ XXI. Si può domandare: se un chirurgo o medico ammazza o mutila per voler guarire; o un educatore per voler gastigare il suo allievo; se abbiano ad esser trattati come rei. E rispondo che sì, se il male che si fa altrui nasce da imperizia dell'offizio come nel chirurgo; o da non naturale esacerbamento di passione, come in certi educatori " i quali credono che si facciano dei " grandi uomini a forza di bastonate: „ perchè l'ignoranza nel mestiere è di sua natura rea; e le passioni esacerbate meritano gastigo dove ven-

gono ad offendere gli altrui diritti (1). E sono certamente da esser ripresi come cagioni di grandissimi mali quegli educatori di ragazzi, i quali non sanno educare che coll'assiderare la tenera natura per soverchio incuter timore o col guastar la sanità e il cerebro con certi tormenti da schiavi. È il vero che niun uomo vive a regola senza un po' di timore che freni la soverchia elasticità della natura: ma questo vuol essere sempre stemperato in una gran massa di benevolenza e di gentilezza, perchè non faccia degli stupidi, de' furbi, dei fieri: " delitto tanto più orribile, quanto che in" fetta tutta la repubblica. „

§ XXII. Non si vuol mettere a calcoli i soli mali che si fanno con agire contra gli altrui diritti, ma quelli altresì, i quali nascono da negligenza di dovere. In questo censo son da porre principalmente le mancanze nell'educazione. Vi *ha tre* generi di educazione, domestica, civile, religiosa. Se dunque per negligenza degli educatori domestici vengasi a far del male agli allievi; se per mancanza di buone leggi o di severa e pronta esecuzione delle buone, crescano i vizj, i delitti e i danni pubblici; se questo medesimo avvenga per mancanza di catechismo religioso o per essere mal fatto; è fuori d'ogni dubbio che son rei tutti coloro che ne son cagione per negligenza.

---

(1) « Il bastone e la correggia non fa gran male ad « uno adulto: per li ragazzi fa per appunto quel che « il gelo alle tenere piante, per cui si assiderano, ap« passisconsi, ed il sapore diventa amaro e strano alla « natura. »

Quando vengono offesi gli altrui diritti, non vi è differenza tra il fare il male e non fare il dovere a cui si è obbligato per patto o per natura. Ei mi sembra un problema difficile a sciogliersi, se ad un popolo faccian più male i principi crudeli, o i trascurati e soverchio condiscendenti: e se avessi a rispondere, preponderei al secondo. Perchè i primi pel soverchio rigore arrestano più tosto nel totale che incitino la viziosità: ed i secondi lasciano tutta la forza alle molle degli scellerati. Sotto un tiranno non vi è che un tiranno: sotto un principe molle e negligente, infiniti. Roma non vide che un tiranno, regnante Tiberio; ed infiniti sotto Claudio.

§ XXIII. " Riguardo al punto di non fare " il dovere ei si vogliono distinguer due gradi " nel corpo civile: l'uno è quello della natura, " l'altro dello stato civile. Ei non si vuol lasciar " crescere e viver gli uomini come le bestie; per" chè per questo appunto sono ordinate le fami" glie, gli ordini, il governo: e non si vuol lasciar " la famiglia o la repubblica restar indietro del " punto relativo di sapere, di arti, di conoscenze " che richieggono o le famiglie o gli stati che ci " circondano. Quando tutte le altre famiglie, tutti " gli altri stati che ci son d'intorno, studiano me" glio i loro interessi e le scienze e le arti che a " questi conducono che non si facea ne' secoli " precedenti; quel padre e quella corte che con" tinuasse ancora ne' metodi vecchi, sarebbe ca" gione che la famiglia o lo stato rimanesse in" dietro, ed a lungo andare a soggettarsi a quelle

" famiglie o a quegli stati che loro erano eguali
" ed anche inferiori. Questo sarebbe danneggiarli
" per negligenza di cura; e perciò iniquo. E cer-
" tamente sarebbe iniquissimo un decreto, come
" quello che si dice aver fatto gli Ateniesi per
" gli Efesj, repubblica tributaria, *liceat insanire*:
" perchè appunto il dovere di chi presiede ad
" una comunità è di vedere che non ammat-
" tiscano. „

§ XXIV. Le ingiurie e gli oltraggi che si fanno all'altrui corpo, son senza dubbio mali e delitti: ma maggior male ancora è il guastare la ragione o il cuore di chicchessia. Perchè guastando la ragione con delle false idee, con de' sofismi, con delle imposture, si viene a danneggiare la prima regola della vita, il primo seme dell'umanità, onde poi nasce ampio ricolto di mali. E corrompendo il cuore con de' falsi appetiti, e per mettervi delle false passioni e degli abiti malvagi, viene l'uomo di botto ad esser precipitato in mille disastri, donde non è facile di riaversi. È una malvagità scelleratissima il farlo per far male; siccome leggesi aver fatto Dionigi di Siracusa col figlio di Dione: ma non è men delitto, dove si faccia per tralasciare il suo dovere. E perciò aveasi il torto Mizione negli Adelfi di Terenzio, il quale scusava la guasta vita di suo nipote con dire, che se egli facea del male, il faceva a sue spese, non a quelle del fratello Demea: perchè il caso non era solo dello spendere stoltamente, ma del corrompere il costume, sorgente perenne di tutto il resto de' mali che non è poi facile il riturare. L'educa-

zione Mizionea fece un mostro Caligola; " e ne " continua tuttavia a fare ne' secoli di lusso e " pirronici. ,,

§ XXV. Uno de' gran beni per cui gli uomini sussistono nella società degli altri uomini, è, com'è già detto, la stima. Di tutti gli animali il solo uomo è riflessivo (1): e di qui nasce che egli solo ami di essere stimato. Chiunque ci nasce ha un diritto ad essere stimato quel che ci nasce. Dunque ogni nostro fatto, ogni parola, segno, gesto, indiritto a fare altrui credere che noi l'abbiamo da men che uomo, è un'offesa al diritto di natura, ed offesa pungentissima per ogni uomo che ha sensibilità, la quale non manca mai di generar ire, odi, contese, sangue. Ma se un uomo avrà bastantemente dimostrato avere delle virtù d'ingegno o di cuore, o di possedere delle arti meccaniche in un grado rilevato ha un diritto acquistato alla fama; e volerglielo tôrre, sia con ingiurie, sia con calunnie, è così e più come spogliarlo de' suoi beni, cosa scellerata, e tanto più scellerata, quanto è più durevole l'ingiuria, siccome son quelle che si fanno con de' monumenti o delle scritture. Si aggiunga qui che l'attaccar la fama e l'onore altrui da dietro, è riputato da ogni savio cosa vile, bassa ed indegna degli animi generosi. Gli eroi di Omero non parlano mai l'uno dell'altro benchè nemici che con istima e lode. Il divino Ettore, dice

---

(1) « Vi sono tuttavolta di certe bestie che anch'esse « par che prendano piacere alle carezze, a' premj ed « a certi segni di stima. »

Achille: il generoso e divino Achille, diceva Ettore. Omero capiva l'indole della virtù eroica. Ma il piacer delle donnicciuole e di tutti i deboli cervelli, siccome animali di piccol cuore e di minor senno, è di lacerarsi da dietro l'uno l'altro crudelissimamente (1).

§ XXVI. Le calunnie dunque son sempre delitti gravi e capitali ed indegni di un uomo magnanimo e savio. Perchè dunque piacciono esse tanto agli uomini di lettere ed a' controversisti? Questo svergogna la repubblica letteraria, e reca la letteratura e le scienze in odio agli uomini giusti ed onesti: male antico, e tanto più abominevole quanto più vecchio. Le Sette de' filosofi greci pare che non sapessero disputare che calunniando l'una l'altra: erano dunque tutte ciniche. Le Sette degli Scolastici fecero il medesimo e con

(1) « Tutti gli scrittori de' costumi chinesi convengono che questo vizio è quivi il minimo possibile. « Si vede in tutta quella nazione moltissima serietà, « grande urbanità, finissima gentilezza, ma senza gran « caricatura. Credo che sia, perchè la nazione è una « grande scuola, il sovrano il primo maestro, e tutti i « magistrati sottomaestri. La palmata a curar le male « creanze, dal sovrano fino all' ultimo mandarino, « è in mano di tutti e sempre. Ma noi abbiamo qui « delle pubbliche scuole di satire e di male creanze, « stabilite da antichissimi tempi in tutta Europa; e sono « i teatri comici. Si possono da un uomo serio leggere « le commedie di Aristofane senza disdegno? Queste « commedie sono oggi le delizie di quasi tutte le na- « zioni europee. Io non ho mai letto che gli Ebrei « avessero teatro, nè comici, nè tragici. Quelle che noi « altri Italiani chiamiamo *burle* e *burlette*, son altro « che postriboli? »

maggiore acerbità, come quelli che vi mischiarono della religione. I Peripatetici ed i Cartesiani, i Neutoniani e i Leibniziani furono e son tuttavia invasati dall' istesso furore, corrotti dalla medesima passione, sporcati dalla medesima inurbanità. Non si verrà mai dunque a dir le sue ragioni con ragione? Vi ha delle leggi che condannano il calunniatore anche in una causa giusta: se io fossi giudice vorrei essere di questo sentimento. Ricordiamoci però che ogni disputante è un uomo, ed ogni uomo è prima animale e poi razionale.

§ XXVII. Si chiede (strana domanda!): è egli permesso calunniare altrui per amor di Dio? È caso definito per empio ne' testi della filosofia cristiana. *Ha egli Dio* (dice il Profeta) *bisogno della vostra menzogna? ha bisogno che voi inganniate altri per l'amor suo* (1)? I Pagani calunniarono i primi cristiani; i cristiani rimostrarono che una tal calunnia feriva, 1.° le leggi medesime pagane; 2.° che era opposta ai principj di morale de' loro più stimati filosofi; 3.° che desolava la legge di natura, fondamento delle civili; 4.° che chi non può sostenere la sua causa che con calunnie, si dichiara da sè stesso aver il torto; 5.° che ancorchè in ogni caso la calunnia distrugga la ragione della causa, in materia di religione mostra che chi calunnia è un impostore. Ma si è ognuno tra noi attenuto a sì giuste massime? La

(1) *Numquid indiget Deus vestro mendacio, ut loquamini dolos pro illo?*

calunnia nasce o da ignoranza o da animo di screditare la parte avversa. La prima, scoverta, confonde il calunniatore e mette in pericolo anche la verità. La seconda, come viene a risapersi, mette il calunniatore, e la causa, quello nel numero degli scellerati che si vogliono fuggire, questa delle cose odiose e terribili.

§ XXVIII. Si domanda ancora: è egli lecito rivelare gli altrui vizj e delitti occulti, ma veri? Al che si vuol rispondere che se il rivelarli serve alla conservazione de' nostri diritti e di quelli degli altri, quando ciò non si possa ottenere altrimenti, è servirci del nostro diritto. Così io posso discoprire la tua frode, ancorchè occulta, se importa a conservare il patto e il contratto: posso accusar l'adultero occulto che mi offende: posso deferire l'iniquo cittadino, ecc. Ma se questo discoprimento non serve a me nè ad altri, è malignità, è picciolezza, è bassezza di cuore. Dove si vuol considerare primamente che niun uomo è che viva senza vizj; e poi che vi son certi peccati, i quali nascono più da ignoranza e debolezza di natura che da malignità d'animo; nei quali perciò si vuol essere riserbato e compassionevole col nostro fratello. È dunque uno zelo maligno quello di coloro che si sollazzano nelle conversazioni di queste sorte di narrazioni; ancorchè essi si studino di coprirsi col mantello del ben pubblico.

§ XXIX. Non so poi, perchè si è posto in questione, se è lecito di parlar male di coloro, i quali fanno aperta e pubblica professione di mal-

vagità, scelleraggine, empietà. Perchè io stimo che ciò, anzi d'essere viziosità, sia parte della probità di ogni uomo. La virtù che solo può meritar pregio tra gli uomini è la disposizione e propensione a far loro del bene, e per cagion di tale amore essere loro utile. Or questa disposizione siccome è diametralmente contraria a quella di lor nuocere; niun uomo potrebbe essere umano e virtuoso senza che si trovasse in una opposizione di cuore ad uno scellerato. E siccome la virtuosa disposizione tende ad approvare e lodare tutto quel che è virtù; così per la medesima forza è portata ad opporsi in ogni modo al vizio: ed uno di questi modi è l'avversione di colui che fa pubblica pompa d'improbità. Qual diritto può avere un pubblico scellerato di essere rimirato con altri occhi che con quelli di orrore; e trattato con altri modi che con quelli con cui egli tratta il genere umano? Sarebbe anche un' ingiustizia, se un uomo riguardasse Tiberio, Caligola, Nerone, Domiziano con quella stessa bontà, con cui si vuol guardare Tito, M. Antonino, Traiano; e ne parlasse della medesima maniera. Io ho per complice ognuno che stima e loda i malvagi, ed in certi casi anche chi li compatisce o si studia di coprirli. Egli è anco richiesto dal diritto pubblico che ciò si faccia; perchè la modestia dei buoni in questi casi lascia crescerli, e ruina la giustizia e il costume.

§ XXX. Chiedesi ancora, se si può altri offendere nella stima col solo pensar male di lui: Rispondo primamente che chi pensa male d'altri

senza altrimenti spiegarsi, nuoce più a sè che ad altri; perchè quel pensar male è argomento di malvagia natura, e consuma sè stesso.

L'invidia, figliuol mio, sè stessa macera;
E si dilegua come agnel per fascino.

Adunque è un un'ingiustizia contra sè medesimo. Appresso dico, che se i fatti viziosi e scellerati degli altri son tali, de' quali io non posso dubitare; i giudizj che io ne formo fra me, son necessarj, non liberi; poichè, poste le idee o le forme delle cose, non può l'intelletto non vederne i rapporti. E questo è quel che dicono i filosofi, *che l'intelletto è potenza passiva e necessaria.* Potrebbe, chi vede un uomo ed un cavallo, non giudicare che sieno esseri differenti? Se io veggo rubare, non è possibile che io non giudichi ladro chi ruba: e se veggo uno piangere all'altrui calamità, muoversi, stender la mano, dar la borsa, potrei non giudicare che sia un uomo dabbene e misericordioso? Ma se quelle immagini son fantastiche e dubbie, figlie della invidia, del rancore, dell'ira e dell'odio, della superbia, del disprezzo, delle false opinioni e de' falsi sistemi che ho in testa, di certi ridicoli errori e plebei, ecc., ed i miei giudizj volontarie congetture e ghiribizzi; ripugnano sicuramente con la santità della legge di natura come tutte le passioni false ed inique; raffreddano l'amicizia che debbe essere fra gli uomini; e gettano de' semi di gran male. Mai non si annebbia nel nostro animo l'altrui stima che non produca dell'abborrimento, e quindi dell'odio dichiarato.

§ XXXI. È una questione antica, e che può servire alla buona morale, perchè niente si ascolta o legge con tanto piacere, quanto una satira di una persona distinta; e perchè la satira de' miserabili ed ignoti, nè distinti per alcuna nè dote, nè fortuna, genera nausea ed indignazione? Rispondo che all'uomo niuna idea è più svisceratamente cara che quella di egualità; dond'è che vedere chi il preme, sia colle doti naturali, sia colle arti, sia colla fortuna, ridotto al piano, " gli rie- " sce un manicaretto saporosissimo. Tal è l'uomo " che sbuccia dalla natura. ,, Or la satira ci sembra che abbassi l'alto, e cel renda o eguale o di sotto; e questa idea cacciando via la prima che dispiacea ci fa piacere. Per la stessa ragione, non avendo noi motivo di temere di essere oppressi da un meschino ed abbietto, " siamo verso colui " naturalmente placidi e compassionevoli: (1) ,, ond'è che la satira non può che noiarci e muoverci a sdegno siccome ingiuria fatta alla comune natura che risalta su di noi. Il principio è che ogni uomo ha paura di chi gli è di sopra; come chi si vedesse sul capo aggirare una mola da poterlo schiacciare. Ogni paura è dolore; ed il cessar d'ogni dolore è piacere. Vi è nondimeno una re-

(1) « Questo detto del re d'Argo in Eschilo, *Sup-* « *plici*, v. 498.

Τοῖς ἥσσοσιν γὰρ πᾶν τις εὔνοιας φέρει

. . . . . . *mente nutra benevola*
Con chi è in bassa fortuna ogni mortale.

« È la storia del genere umano.

gola per chi è per ingegno o per coraggio o per posto o per ricchezza al di sopra degli altri, da non esser temuto che il minimo possibile; ed è quella d'impiegare la sua superiorità a sollevare quei che son di sotto. E certo se dieci uomini sono in un piano di una profonda buca; ed uno, sia per sua virtù, sia per fortuna, venga ad uscir su all'aperto, sarà invidiato dagli altri, e forse anche temuto non gli opprima laggiù. Ma se egli s'ingegnerà di trarneli, e si sforzerà di soccorrerli quanto sa e può; tutti allora i nove il guarderanno come loro benefattore e salvatore; e sarà invidiato e odiato come nemico, se, poco curandosi de' suoi socj, rivolterà loro le spalle continuando tuttavia a distaccarsi.

§ XXXII. Vi è un altro male che si può fare altrui con le parole o con quei segni che equivagliano alle parole; ed è quello di aggirarlo, gabbarlo, ingannarlo. Questo per due ragioni è dalla legge di natura vietato: 1.° perchè ogni uomo aggirato viene ad esser trattato da men che uomo contra l'ingenito diritto di tutti. " Si sente subito, " a men che non si sia stupido, l'inegualità che " vuol porre tra sè e l'altro, chiunque si studia " di aggirare e gabbare: „ 2.° perchè si offendono i diritti acquistati pe' patti. Hanno le parole il valore per pubblici patti espressi o taciti, non altramente che le monete per la legge sovrana: chi dunque se ne serve per aggirare altrui è reo di aver violati i patti pubblici. " È un ladro chi " spende uno zecchino per una dobbla da quattro " con uno ignorante; nè è meno ladro il menti-

" tore che spende il sì pel no, o il no per sì, e " tanto più quanto che non sempre se gli può " restituire la falsa moneta. ,,

§ XXXIII. E di qui seguono le conseguenze come appresso: 1.º in tutti i discorsi familiari, ne' contratti, ne' patti, nelle domande e risposte socievoli, in quelle fatte a chi ha diritto di domandarci, come magistrati, padri, educatori, ecc., non si vuol dare alle parole che il senso attaccatovi nel paese, dove ciò si fa. Il darne altri è primamente un torto che si fa a' patti comuni; e secondariamente un inganno ed una oppressione dell'umanità. Finalmente è un'ingiustizia se ne segue alcuno errore pregiudizievole: 2.º che il mentire è contra i medesimi patti e contra i diritti stretti di colui a cui si mentisce, e perciò ripugnante alla legge di natura. Intendesi per menzogna quell'altrimenti sentire nell'animo ed altrimenti dare altrui ad intendere per ingannarlo e trarlo nella trappola per qualsivoglia interesse. La menzogna non differisce da quel che i Latini chiamano *dolum malum*. Labeone nella legge prima *de dolo malo* definisce il dolo malo, *omnem calliditatem*, *fallaciam*, *machinationem ad circumveniendum*, *fallendum*, *decipiendum adhibitam*. Dunque gli stratagemmi son bugie e doli mali; dove altri ha diritto di non essere aggirato, nè l'ha per qualche suo delitto, come in una guerra ingiusta, perduto.

§ XXXIV. La terza conseguenza è, che ad ogni uomo è lecito il dissimulare, cioè il tacere, quando non è obbligato nè per diritti innati degli

altri, nè per patti socievoli, nè pel diritto di soccorso, nè per patti privati a manifestare il vero: perchè è, secondo noi, una massima e principio di diceosina, che essendo ogni obbligazione relativa al diritto, non vi può essere obbligazione nessuna dove non vi ha diritto. In queste circostanze il tacere tanto è lontano di esser vizio, che anzi non è altro la virtù della taciturnità, lodata e raccomandata da tutti i savj e fino da Dio. Salomone ne' Proverbj: *cor stulti in ore ejus: os autem sapientis in corde.*

§ XXXV. La quarta, che è delitto o contra la giustizia o contra i diritti di reciproco soccorso il tacere, dove altri ha diritto che noi parliamo. Così ne' contratti di compra e vendita o in tutte le permute, ne' contratti di nozze, ecc., si è obbligato di dir nettamente tutto quel che può essere pregiudizievole a' contraenti: al giudice, che domanda si vuole dal reo o dal testimonio rispondere con sincerità; perchè questo portano ed i patti socievoli e le obbligazioni nascenti dal delitto: a chi è nel pericolo se voi non parlate e non parlate aperto; perchè questo è un diritto di tutto il genere umano, e si è venuto a stringere anche più e rinforzare per li patti sociali ne' corpi politici. Brevemente, ogni caso, dove il tacere offende la giustizia o la carità, è un delitto. Si ricordi intanto che ne' doveri di reciproco soccorso è sempre vera la massima di Seneca: *Succurram perituro, sed ita ut ipse non peream.* Ma se ho perduto il diritto per delitto; il tacere, come i rei, è nuovo delitto: o per patto come le senti-

nelle; il tacere è un tradimento. " Parlerò, di-
" cesi, e morrò? Parlerai, e morrai. Qual dubbio?
" La legge dell'universo vuol che le parti servano
" al tutto; e non sacrifica il tutto alle parti. „

§ XXXVI. Non mi è ignoto che molti Forensi e Casisti stimano non solo di potere il reo con tutta la giustizia tacere, ma anche negare: ma so ancora che non sono i Forensi nè i Casisti la legge che dee regolare le coscienze. La ragione di questa sentenza, tendente a render impuniti i delitti occulti, è la più stolta che si possa fingere. Un reo occulto, dicon essi, ritiene il diritto alla sua vita, alla sua fama, a' suoi beni. Si può dir cosa più falsa? Se ritien quei diritti non è reo; perchè chi non perde il diritto che offende in altri, chi non è taglione o offende con diritto o vi ha dei diritti contrarj; ed in ambidue i casi non vi ha più giustizia. Io e tu abbiamo ricevute in dono dal sovrano due mostre d'oro; io annichilo la tua: domando, la mia resta mia? Se resta non vi ha diritti, non giustizia, non legge. A che ci lambicchiam dunque il cervello a parlar di morale? E se non resta; io non ho più diritto a difenderla contra il giudice che vuol restituirla all' offeso. Questa ragione è comune a tutti i diritti. Se tu hai ucciso a sangue freddo ed a torto, sei reo di morte *ipso facto:* e questo significa che non hai più diritto alla vita. E se un Forense mi dice che l'hai, mi dice che tu non hai ucciso a torto o che non ci è giustizia naturale. Questo Casista adunque o distrugge l'ipotesi, e non intende la ragione, o è un Epicureo che fa nascere la giu-

stizia dalla privata utilità. I filosofi greci erano dunque migliori moralisti nel nostro caso. Socrate dice che un reo non solo non può tacere nè negare, ma si dee presentare da sè medesimo, anche non richiesto; perchè chi è debitore dee pagare anche non *excusso*.

§ XXXVII. Gran questione è stata ed è tuttavia, se è lecito mentire dove si tratti di giovare non di offendere nessuno nè dei diritti privati, nè dei pubblici; che alcuni han detto più tosto *falsiloquj* che *menzogne*. Queste menzogne chiamansi *officiose* dai teologi. Puffendorf con molti altri le stiman lecite. S. Agostino le reputa viziose e da non trovarsi *ne' perfetti* (1). Platone nel terzo della Repubblica concede il poter mentire officiosamente agli uffiziali di milizia, a' magistrati del popolo, a' medici; e ciò siccome rimedio pel ben pubblico, dove non sia altro modo da farlo. Ma anche i padri e le madri delle volte mentiscono ai fanciulli per lo lor bene:

Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave liquor gli orli del vaso:
Succhi amari ingannato intanto ei beve,
E dall'inganno suo vita riceve.

L'ingannare un altro, dicono, è un torto che gli si fa: il giovargli è un beneficio. Quando pugnano le obbligazioni e i diritti, il più piccolo dee ce-

(1) Vedi i suoi commentari sul Salmo V, vers. 7: *perdes omnes qui loquuntur mendacium:* dove le chiama *parvas culpas.*

dere al più grande, cioè il più piccolo non è diritto; dunque la risposta alla presente questione dipende dal vedere da qual parte è il maggior diritto. Io non credo che il mentire sia mai lecito da convenire al perfetto savio e virtuoso; e tuttavolta quando non vi fosse offesa nessuna de' diritti de' privati o del pubblico, nè del rispetto che si dee alla Divinità, niun pericolo di cattive conseguenze; salvar a questo modo la vita, l'onor di un uomo o d'una famiglia, un grande scandalo o la quiete della patria, mi parrebbe peccato meritevole di compassione e perdono (1)" *e*
" *magnanima menzogna*, come Tasso chiama
" quella di Sofronia. „ Beati coloro che possono far del bene senza la minima macchia di difetto: io animale ignorante e debole come potrei pretenderlo senza temerità? Nell'opera di Dio, che è questo mondo, vi ha de' mali che servono a rilevarne la bellezza, dice S. Agostino. Sarebbe possibile che non vi fossero de' difetti nelle opere le più lodevoli degli uomini? Cecrope si credette di non poter salvare Atene che con una menzogna *di fatto*, cioè mascherandosi da vil fantaccino. È

---

(1) *Culpa venialis* detta da' teologi. « Si noti qui « che il *veniale* e *veniabile* degli scrittori del terzo e « quarto secolo non è il *veniale* di quelli che si chiamano « scolastici. La parola *venia*, donde è *veniale* e *veniabile*, « è tolta di peso dal greco εὔνοια, *benevolenza*, *placi*- « *dezza di cuore*, *condiscendenza*, *guardar altri con* « *occhio amorevole*. Rispetto alla legge la parola *venia* « usasi dai Latini del buon secolo per ἐξουσία, *per*- « *missione*: ed il *veniabile* e *veniale* per quel che è « degno d'esser permesso. »

la debolezza dell'uomo che ha inventati gli stratagemmi nelle cause giuste. Ogni nazione ha bisogno d'un *Jumbo Mumbo*, ed i più savj legislatori loro n'han dato molti, senza temere di esser malvagi. Se gli aboliamo per troppo amore di sincerità, ridurremo gli uomini un'altra volta selvaggi. Io non amo un bilingue, un uomo finto, il quale scalda e raffredda col medesimo fiato, come l'uomo di Esopo; ho per infame ogni bugiardo: ma mi fan compassione la debolezza, " *le colpe* " *veniali*, delle quali credo esser detto, *septies* " *in die cadit justus.* „

§ XXXVIII. Del resto si vuol guardare dall'interporre giuramento nessuno con qualunque sorta di menzogna, anche scherzevole, perchè non si vuol frammischiare un'offesa de' diritti di Dio fra le nostre debolezze. Si dirà: non avendo Dio bisogno della creatura, ogni obbligazione a serbare i suoi diritti dee servire alla felicità delle creature. Se non serve quell'obbligazione non ha fine; e se nuoce ha un fine opposto al vero: si può spergiurare dunque, quando si tratta di giovare. È un raziocinio falso: 1.° l'uomo non può sciogliere la dipendenza che ha colla cagion prima; dunque le obbligazioni verso Dio sono assolute, non relative: 2.° nuoce più alla felicità dell'uomo un solo spergiuro che giovi che cento sincere confessioni che fan male; perchè lo spergiuro scioglie il vincolo della religione e con ciò della società, della fede pubblica, delle leggi. Giovi nel presente bisogno o al privato o alla nazione; quando è sciolto il vincolo della fede pubblica,

nuocerà a tutta la nazione per tutti i casi ed in tutto il tempo: dunque l'utile è come uno; il male indefinito; e questo in buon calcolo significa che nuoce.

CAPITOLO X.

De' diritti che nascono dal dominio, e prima degli acquisti originarj.

§ I. Tutti i nostri diritti o nascono con esso noi, o si acquistano per fatti legittimi, o vengonci per patti. È detto di sopra qual giustizia si debba a' diritti innati: diremo ora della giustizia che vuol governare i diritti acquistati per fatti legittimi. Un fatto dicesi legittimo se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. " Dove si opera senza diritto, come " la cagione è zero in morale, così l'effetto è " zero in diritto: e se si opera contro al diritto " altrui, l'azione è un delitto, e l'effetto un'ob- " bligazione a rifare il mal fatto. Donde segue " che le violenze, gl' inganni, non possono giam- " mai produrre diritto alcuno, nè può il tempo " prescriverle; perchè il tempo non prescrive mai " nè il falso, nè l'iniquo; non potendo annientar " il regolo eterno ed immutabile del vero e del " giusto. ,,

§ II. I diritti acquistati per fatti quasi tutti riduconsi al dominio. Per intendere la natura e la giustizia de' dominj, permetteremo qui tre definizioni di voci e frasi usitate in questa materia,

e tre teoremi per istabilire il fondamento del diritto degli acquisti. Le definizioni sono: 1.° le cose, delle quali ognuno ha diritto innato di usare, e niuno da impedire un altro uomo dal servirsene, diconsi in *comunione universale* (1); tal è tuttavia l'aria, il mare aperto, e la terra medesima quanto a certi usi: 2.° se il diritto di servirsi di qualche cosa conviene ad una sola porzione di uomini, quella cosa si dice essere in *comunione particolare*; tali erano le terre presso a molti popoli antichi, e sono ora tra'barbari, divise per tribù, non per famiglie; e tali sono tuttavia tra noi molti fondi di università, o terre dette *demaniali*, cioè di tutto il popolo (2): 3.° finalmente se il diritto di servirsi d'una tal cosa col diritto di respignere ogni altro che volesse usarla, convenga ad una sola persona, chiamerassi *jus privatum*, *proprietà* e *dominio*. Dunque la *comunione particolare* è una divisione dell'*universale*, e la proprietà della particolare.

§ III. I teoremi sono come segue: 1.° ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quel che può conferire alla sua conservazione e felicità, cioè al minimo de'mali (3). Prima perchè se non nasce

(1) Questa comunione dicesi *primitiva*, perchè la terra fu, rispetto a' primi uomini, quel che è oggi l'aria, Δημήτηρ, *madre* comune. Vedi Platone nel Cratilo.

(2) Δῆμος è *popolo*, e δήμοσιος, *pubblico demaniale*. Ma nelle nostre costituzioni *le cose demaniali son res dominicae*, i beni della corte che i Francesi dicono *domaine*, *domanio*. « Ed è perchè il governo è di jus « pubblico, e il debbono essere tutte le cose addette « a sostenerlo. ».

(3) E intendesi *jure* non *facto*, di che poi si dirà.

con questo diritto, segue che non nasca col diritto a vivere, ed a respignere il non necessario dolore; e che Dio padrone del mondo ci faccia nascere, senza intanto volere che viviamo, e che ci studiamo di esser felici: conseguenza che distrugge il principio. Secondo, se niun nasce con un tal diritto, la terra originalmente non è di nessuno degli uomini; e questo significa che è di ognuno che ne abbia bisogno, o possa servirsene. Dunque questo teorema si prova col negarlo.

§ IV. Donde segue il secondo che niun uomo possa legittimamente impedire all'altro uomo l'uso dell'antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue che l'altro non ha diritto: non potendo consistere insieme in me diritto, in te non obbligazione: e questo è contra l'ipotesi.

§ V. Il terzo teorema è, che ad ogni uomo è permesso per la legge di natura acquistare delle proprietà, o sia de' dominj singolari. Perchè se ogni uomo ha un innato diritto di vivere, dee anche avere un innato diritto di servirsi di tutto quello, senza l'uso del che non si può vivere; essendo questi due diritti essenzialmente connessi. Ma ogni uomo ha diritto di vivere ogni giorno, ogni anno, e quanto dura la sua vita; dunque ogni uomo ha diritto di servirsi ogni giorno, ogni anno, e quanto vive, di quel che è necessario a vivere. E perciò se si ha presa una porzion del comune, quanto basti alla sua vita e felicità, e l'usa per sussistere ed essere col minimo de'mali, ha così diritto di servirsene quanto vive, come ha diritto di vivere. Or egli non potrebbe servir-

sene dove altri avesse il diritto di toglierla o di impedirgliene l'uso; dunque il diritto di servirsi quanto vive di tal porzione è essenzialmente congiunto col diritto di escludere ogni altro, e coll'obbligazione in cui è ogni altro di non cotrastarglielo mai. Ma il diritto di servirci di qualche parte delle cose comuni unito al diritto di escluderne ogni altro, quanto viviamo, dicesi *proprietà* e *dominio*: dunque l'uomo ha un natural diritto alla proprietà: ecco l'origine de' privati dominj. I popoli, i quali non ragionano, il sentono, come sentono la vita e 'l bisogno.

§ VI. Potrebbe domandarsi: quanto è egli permesso di occupare per sì fatto diritto? Questione non difficile, se l'avidità non venisse a corrompere la ragione. Rispondo adunque che la misura è il bisogno composto de' bisogni della natura, della persona, della famiglia, e presenti e futuri, rispetto alla probabile durata della vita di ciascuno, di quelli dello stato ed ordine civile, calcolati a tenore de' patti civili, e de' bisogni della società: finalmente degli accidenti fortuiti. Chiamisi il bisogno delle persone a, quello delle famiglie b, dello stato civile c, degli accidenti d; la regola degli acquisti sarà $a + b + c + d = \times$. E la ragione è che il diritto di proprietà non nasce che dal bisogno. Ond'è che nè i non ancor nati, nè i morti han diritto alcuno alla proprietà. Come adunque si oltrepassa questa misura, facendo che gli acquisti, verbigrazia, sieno $aa + bb + cc + dd = \times\times$, dove non si tenga il di più come in deposito per li primi vegnenti bi-

sognosi, venendosi a togliere il sostegno di molti, nati col medesimo diritto e nella medesima comunione universale, si diventa ingiusto per la legge di natura (1).

§ VII. Ben mi è noto che vi saranno molti, i quali, come son oggi i costumi, si rideranno di questa regola, avendola per dottrina di anime vili e basse. Diranno, che FINCHÈ NON SI RUBI, sia a ciascuno permesso e giusto far valere la sua diligenza e fatica, ed arricchir sempre. Mandeville farà l'elogio di queste anime grandi, e metterà l'avidità di acquistar all'infinito tra le molle le più necessarie a' corpi politici. Finalmente dirassi che i filosofi, i quali ragionano a questo modo, son per ordinario di coloro cui la fortuna non ha molto favorito; i quali perciò dettano delle regole severe ed aspre per uno spirito di vendetta.

§ VIII. Io non fui mai Cinico: ma non posso non ridermi di queste ANIME GRANDI, che non son grandi che come i furiosi guastatori della

(1) E per la legge evangelica che non si accorda *che un pane quotidiano, e che basti*; avendo il di più come rapina di malvagia cupidità. Si potrebbe anche provare, ed assai facilmente, che *il di più*, o le soverchie ricchezze non giovino ad esser veramente felici. Veggasi il discorso *sulla forza delle molte ricchezze* dietro al tomo II dell'*Economia Civile*. « Gran « filosofia è in questi versi di Lucrezio, lib. V, 1114:

« *Quod si quis vera vitam ratione gubernat,*
« *Divitiae grandes homini sunt vivere parce*
« *Æquo animo: neque enim est unquam penuria parci.* »

terra. Ragionan essi? FINCHÈ NON SI RUBI.. 1.° per sostenere la conseguenza di questo loro raziocinio bisogna o negare i principj della natural giustizia, e dire che non vi è nè divinità, nè legge di natura; che gli uomini sono figli della terra, nè nascono con altro diritto che con quello della forza, nè sotto altra legge se non quella di *queste anime grandi*, SE PIACE, E' LICE: o mettere certi uomini nella classe degli uomini Dei, tutti gli altri in quella delle bestie destinate al piacere e comodo degli uomini Dei. Perchè se voi riconoscete questi principj, voi rubate tanto con i soverchj acquisti, quanto togliete di sostegno alla moltitudine, la quale non troverà dove porre il piede che ne'fondi altrui. Dunque o è falso il principio, o è empia la conseguenza. 2.° Diansi per falsi quei principj di una legge di natura sostenuta dall'autorità di Dio, e di una egualità di diritto ingenito tra gli uomini; resterebbe a disputarsi la questione sul principio della utilità. Ma egli ci può essere de'tanto stolti, che credano che i soverchj acquisti di certe famiglie e di certi stati che lasciano nel bisogno o la moltitudine dei cittadini, o il resto delle nazioni possano a lungo andare non rovinarle? Sarebbe non conoscere la storia degli uomini, nè intenderne la natura. Perchè " l'inegualità senza alcuna giustizia, desta " naturalmente invidia; ,, e l'invidia stimolata dal bisogno o presto o tardi vi dovrà concitar contro il resto degli uomini. " Queste sono state le ca- " gioni delle perpetue guerre civili nelle repub- " bliche democratiche antiche e moderne; e fu-

" la causa, per cui negli ultimi tempi rovinò la " repubblica di Venezia; per cui la casa d'Austria " e la monarchia di Spagna fu desolata; per cui " sotto Luigi XIV la Francia fu devastata; e per " cui cadrà la gran Brettagna. „ Appresso, quel soverchio non può mancare di non corrompere la diligenza e la virtù delle persone e dello stato, e rimenare alla povertà ed alla miseria; " il che " vedesi ogni giorno nelle famiglie di ogni stato " troppo ricche; e quanto a'corpi civili videsi " nell'impero romano, in quello de'Persiani, ecc. „ Finalmente se la vostra massima diviene universale, chi potrà essere sicuro in mezzo alle sue ricchezze? Ogni altro farà valere quanto può le sue forze; donde nascerà una guerra intestina, nella quale niente è di niuno. Fu il caso del rovesciamento della repubblica ebrea dopo la disfatta di Cestio (1); e questo caso desolò quel paese: fu quello de' Romani dopo Augusto che dilacerò e subbissò quell'imperio: il caso della Francia il VII secolo nella rovina della famiglia di Clodoveo, e quindi il IX e X nella rovina dei Carolingi: ed il XIV dopo la giornata di Poitiers: il caso dell'Italia dopo la caduta del regno de'Longobardi, quando ogni città volle essere una repubblica o un regno conquistatore. Non vi è niente di più vero nelle cose umane, quanto questa massima, *ogni politica, ogni economia che non è fondata su la giustizia, su la virtù e su l'onore, distrugge sè medesima* (2).

---

(1) Vedi Giuseppo Ebreo, lib. II della Guerra giudaica.

(2) Di qui è poi quel LUTTO inimitabilmente descritto da Eschilo *ne' Sette a Tebe*, v. 923:

§ IX. Io parlo da filosofo ed a filosofi; perchè mi vergognerei di trattare la presente questione con un cristiano, amante e rispettoso della sua legge. So che molti Casisti autorizzano questa dottrina, allargano le vele all'ambizione, alla cupidità, all'avarizia, a tutte le passioni che la legge evangelica richiede che si frenino. Ma si potrebbe seriamente questionare: Questi Casisti erano essi cristiani? avevano essi letto l'evangelio? Io sarei improbabilista se dicessi di sì. Ecco i testi; perchè la nostra questione è un caso di testo, anzi è l'essenza di questi testi. *A dirvi il vero*, dice in s. Matteo, *è difficile che un ricco entri nel regno de'cieli*: nel qual testo è adoperata la parola πλούσιος, che prendesi sempre per le soverchie ricchezze. In S. Luca XII, 15, *guardatevi dal soverchio: perchè non è nel soverchio la vita di noi altri*. Dove è nel primo luogo la parola πλεονεξία, la quale, come si vede per molti luoghi di Platone e di Aristotile, prendesi sempre in senso di un soverchio ai bisogni della natura; e nel secondo il verbo περισσεύω, che ha il medesimo rapporto. S. Paolo a Tim. 1, 8, 9, 10, definisce ne'termini medesimi, ed anzi più strettamente la nostra regola di acquistare, riducendo al διὰ τροφὰς, *vitto*, ed alle σκεπάσματα, *vestire*. I Padri hanno tutti parlato nel medesimo senso (1).

Αυτόσονος, ἀυτοπήμων,
Δαίφρων, ου' φιλάγκαθης, ἐτύμος
Δακρυχέων ἐκ φρενός.

(1) Si possono vedere ad un'occhiata nel tesoro di Suicero, agli articoli Πλοῦτος, Πλεονεξία, Φιλαργυρία.

§ X. Ma qui si vogliono rilevare due estremi paradossi di due celebri filosofi, Tommaso Obbes e Giovan Giacomo Rossò: il primo de' quali ci dà un diritto ingenito ad una proprietà universale; e l'altro il ci nega anche nelle più piccole porzioni. Tommaso Obbes ragiona così: Ogni uomo ci nasce con un diritto a tutto quel che gli è necessario per esserci, e per esserci col minimo de' mali; dunque ogni uomo nasce col diritto ad ogni cosa di questa terra, e ad ogni uso di tali cose, senza escluderne nessuna. Paralogismo manifesto, che dee far vergogna all'autore *dell'arte de' computi* (1): perchè dal diritto indefinito a quel che è necessario, ed a quanto è necessario, diritto determinabile dalla quantità e qualità dei bisogni, conchiude un diritto esclusivo ad ogni cosa: come se chi è invitato ad un gran pranzo, avendo un diritto indefinito ad ogni pietanza, volesse conchiudere che egli abbia un diritto esclusivo a tutto quel che è preparato per tutta la brigata; ed a questo modo si mettesse a voler cacciar ogni altro e mangiar solo. Questo sarebbe il caso *de' due ghiotti ad un tagliere* che dicono i Toscani in proverbio che sta male. Questo filosofo avea scritta una buona logica: ma anche i buoni logici in teoria son poi cattivi in pratica (2).

---

(1) Obbes scrisse una Logica col titolo: *Ars computationum.*

(2) Tutti i logici dicono che ogni conseguenza più universale de' principj è un parologismo; come chi dicesse come Obbes: *io son uomo; tutto il genere umano è genere d'uomini; dunque io son tutto il genere umano.*

§ XI. Pel contrario Giovan Giacomo Rossò pel diritto di comunione universale pretende di privar l'uomo di ogni diritto a qualunque proprietà; il quale non è un minore sofisma: perchè dove private l'uomo di possedere in proprietà quel che serve, e quanto serve a vivere, voi gli rendete inutile il diritto di comunione, che è quanto dire ne'l private. Perchè, domando, posso io, o no servirmi del diritto che ho in quel che è comune? e se posso, posso quanto ho bisogno, e mentre vivo. Dunque niun è che possa turbarmi in quel che me ne servo. Qual sarebbe questo diritto, se mentre ho un pomo in mano e sto mangiandolo, voi me lo strappiate, e me lo strappiate per un egual diritto? Ora il caso del pomo è quel medesimo che è di una pianta che io ho per mio uso coltivata; di un paio di buoi che ho domati; di un pezzetto di terra che ho sboscato, arato, seminato. L'uso di queste cose dee durare quanto io e la mia famiglia abbiam del bisogno. Se questa è la proprietà, è un cervello contraddittorio chi mi dà un diritto al comune, e mi niega poi il diritto alla proprietà anche di un piede di terra. Essendo dunque falsi questi due estremi, cioè il diritto di potere occupar tutto di Obbes; e quello di non poter occupar niente di Rossò; seguita quindi la regola di natura da serbarsi nelle occupazioni di proprietà esser quella della quantità del bisogno reale, composta del presente e futuro, della natura e dello stato, di noi e di coloro a cui siam per natura tenuti, con un poco degli accidenti della vita;

e la ragione è, che tra due falsi opposti per diametro di necessità vi debbe esser un mezzo vero.

§ XII. Ma diciam qui di un'altra non men irragionevole pretensione dell'autore del *Codice della natura*, riputato da molti opera del Rossò medesimo. Stima egli che la comunione universale sarebbe di maggior giovamento all'uomo per vivere felice, che la partizione e proprietà subito fa nascere quella che Platone chiama *philochrematia*, cioè cupidità di avere, nella quale l'una famiglia vorrà sempre superar l'altra; donde viene la guerra universale che fa l'uomo all'uomo, la quale opprime di miserie la vita umana. Io non disconvengo dell'effetto, ma chieggo: è egli questo male maggiore di quel che sarebbe per nascere dalla comunità? Dove non accordate una partizione per diritto e regolata per leggi, là si vorranno avere per violenza e senza nessuna legge. Perchè se le famiglie degli uomini, le quali ingombrano la terra, potessero essere d'un picciol numero, potrebbe di leggieri aversi la pace anche nella comunità, e sarebbe inutile e pazza ogni divisione. Dieci mila famiglie sparse qua e là potrebbero assai pacificamente vivere in Italia nella primitiva società. Ma come vivervi senza divisione due milioni e mezzo di famiglie? Dove non date loro delle porzioni in proprietà da coltivarle e viverne, la comunità diverrebbe assai maggior cagione di guerra, che non è quella *philochrematia*; per la cagione che ogni uomo vuol esser servito più tosto che servire, e far lavorar altri più tosto

che travagliare egli medesimo. Allora i più scaltri e più forti sarebbero i tiranni de'semplici e deboli (1); e tutta una repubblica sarebbe composta di pochi tiranni e di molti schiavi.

§ XIII. Platone nella sua Repubblica per parer di discostarsi il minimo possibile dal diritto primitivo di comunione, vuole che le terre e gli altri beni sieno divise con egualità fra tutte le famiglie del corpo civile; il che non è un minore assurdo. Per potersi conservare questa egualità di beni, dice avvedutamente Aristotile, si vorrebbe prima fare che i temperamenti, gl'ingegni, la diligenza, le forze fossero in tutti gli uomini, e costantemente eguali: ciocchè non ha fatto mai, nè farà la natura: e l'educazione, come ripugna la natura, corregge le frazioni, non la somma. Non ci è dunque metodo meno soggetto a'mali quanto la proprietà, affinchè ciascuno impari a viver da sè. E questo metodo sarebbe divino, se si potesse mettere in testa degli uomini la legge della moderazione.

---

(1) Quindi qualche fiero filosofo sosterrà che gli agricoltori e gli artisti debbano nel buon governo escludersi dal numero de'cittadini. È la dottrina della politica di Aristotile, politica adottata da molti de'nostri Peripatetici. E se viene un Prometeo che voglia parlar la causa dell'oppressa plebe, sarà da quei Giovi conficcato nel Caucaso, gridando tuttavia

Θνητοῖς δ' ἀρήγων, αὐτὸς ἐυρομην πόνους.
Che soccorso volendo altrui prestare
E rilevare il gener nostro oppresso,
Questi da me mi fabbricai orrendi
Ceppi e crudeli . . . Esch. Prom. v. 267.

§ XIV. Ma dirassi: che farà un savio legislatore, perchè i beni non passino tutti in poche mani, lasciando gli altri nella mancanza di ogni cosa? Licurgo divise di nuovo ed in porzioni uguali tutto il contado Spartano; metodo pericoloso, perchè rivolta i possessori (1), ed inutile, perchè non durevole. I Romani con le leggi agrarie posero un certo termine agli acquisti, ordinando che i patrizj non potessero occupare più che 500 moggia. Ma il lusso, nato dalla grandezza della repubblica, l'ambizione, la frode e la prepotenza vennero a rompere queste dighe. Mosè temendo che la tribù de'Leviti non venisse per motivi di religione ad occupare in poco tempo tutta la Palestina, vietò loro l'acquisto de'beni stabili, e concesse le decime e poche moggia di terra intorno alle loro città. Federico secondo, sovrano di gran coraggio, ordinò che le mani morte non potessero più acquistare degli stabili; ed essendo loro lasciati, dovessero infra di un anno rivenderli sotto pena di confiscazione. Questa legge è rimasta nelle nostre constituzioni (2): ma è in pratica in Venezia che la ricevette da noi. I Toscani alquanti anni addietro, i Lucchesi ed i Bavaresi in Germania, la casa d'Austria in Milano ed in Mantova hanno ultimamente imitata questa medesima polizia. Ma ella non rimedia

(1) Licurgo fu in continuo pericolo di esser ammazzato. Vedi Plutarco nella di lui vita.

(2) *Perchè Carlo d'Angiò stimò, come era, far un gran negozio comprando un regno con vendere una legge,* dice un Politico.

che ad una parte del male, restando tuttavia aperta la strada per gli acquisti sterminati a moltissimi avidi di grandezza di stato. Tiberio credette che il lusso de' ricchi dovesse servire di rimedio alle loro grandiose occupazioni. Questo metodo e l'equipollenza che ha il danaro nel rappresentare gli stabili, sono di gran forza a contrabbilanciare dalla parte di chi fatica la soverchia possessione degli stabili di chi non fa che maneggiare (1). Ma perchè questa forza non venga rotta, si vuole 1.° proteggere la libertà de' ceti bassi dalla violenza de' grandi; che era la massima di Carlo V; perchè dove nasce la schiavitù nei coltivatori dell'arti, nè il lusso nè il danaro ha più veruna forza da compensare: 2.° aumentare il commercio "e la navigazione, dove è mare; e " dove no, la libertà del traffico terrestre con re-" golar le finanze in modo da non arrestare il

(1) Quando considero la forza che ha ottenuto il danaro negli Stati Politici, vi veggo quella della provvidenza. Un che non ha terra, può per l'arti e pel commercio conquistare i rappresentanti delle terre, il che mette in un certo equilibrio i non possessori coi possessori. Un che ha un milione in contanti, e li negozia, ha l'equivalente ad un milione in stabili; il lusso ha bisogno di danari; e quel milione trae con una forza irresistibile gli stabili di chi vuol lussureggiare. Ecco come LA NATURA NON SI BURLA. Pur si richiederebbe un'altra legge. *Non vi sia inalienabilità di stabili.* Allora vedrete che l'industria farà la differenza delle possessioni. Quindi nasce la ragione di un fenomeno perpetuo nella storia umana: *di cento famiglie nobili e cento plebee o contadine, dopo quattro età ne troverete rovinate sempre più delle nobili che delle plebee e contadine.*

" corso all'attività di quei che mettono a valore " le terre, il loro ingegno, la lor forza (1). „ La legge evangelica sarebbe la più confacente: " se " gli uomini potessero disporsi ad esser più servi " di Dio, meno della cupidigia, seguir più la " natura, meno la moda: ed è „ *quöd superest, date pauperibus*. Ma i primitivi cristiani davano la proprietà, non i frutti, vendevano. " Anch'io " conosco che è fuor di stagione il parlar di que- " sta virtù: è lungo tempo che sembra a molti " troppo austera, ad altri stoltezza. Sul che dirò " due cose, 1.° che senza essere eroe si potrebbe " esser giusto da coloro che hanno di troppi " fondi; e sarebbe il dividerli in porzioni me- " diocri, e darli a livello, o censo, o enfiteusi, " con discreto peso a coloro che li possono la- " vorare e non hanno un palmo di terra: 2.° che " dove questa giustizia si trasandi, non è facile " che non avvenga una delle due, o che le arti " sostentatrici dello stato vadano rifinendo con " ruina di tutti i proprietarj; o che nasca qual- " che gran torto, dove i possessori diventino non " possessori. „

§ XV. " Aristotile dopo avere nella sua Po- " litica fatto considerare che i rovesciamenti, le

(1) Così nelle persone, come nelle repubbliche la felicità è, dice Aristotile (Polit. lib. IV, cap. XI), il il vivere κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, *a seconda delle virtù o forza, non impedito dal far quello a cui per natura tende*, ma solamente regolata, perchè vi vada più diritta. L'agricoltore vuol regolare la forza nutritiva delle piante, ma non impedirla: l'impedimento è un gelo, per cui le piante appassiscono e seccano.

" dissensioni e gli atroci fatti in tutti gli stati, e
" principalmente nelle repubbliche popolari na-
" scono appunto da questa causa dell'esser i so-
" verchiamente ricchi pochissimi e moltissimi so-
" verchiamente poveri, ci recita una legge dei
" Tarentini (1), che a fine di mantener la repub-
" blica unita e pacifica, i ricchi avevano accomu-
" nati i loro beni con i poveri πρὸς χρῆσιν, quanto
" all'uso. Questo non mi par che si possa in-
" tendere in altra maniera, se non che in questa,
" che ritenendo i nobili ed i ricchi la proprietà
" de'beni, davano quelli in usufrutto a' poveri,
" con che venivano ad usare e vivere tutte e due
" le parti. Ma ha ella niente di singolare e ma-
" raviglioso questa legge? È l'uso di tutti i paesi,
" dove la plebe non è schiava; nè può essere al-
" trimenti dove i nobili ed i ricchi non vogliano
" coltivar essi le loro terre, custodire gli animali
" e far tutto per sè medesimi; cosa ripugnante
" alla costituzione della nobiltà e delle ricchezze.
" Non è dubbio che questo metodo è senza niun
" paragone più giusto e più nobile, che non è
" quello o di comprar degli schiavi che coltivino,
" o di rendere schiava la gente del contado,
" come usano in Turchia, in Polonia ed altrove,
" e come usarono i settentrionali ne'governi in-
" trodotti in Italia dal quinto secolo (2). Pure

(1) Lib. VI, c. 5.

(2) Quindi sono tante leggi a ciò riguardanti ne'codici Wisigotici, Gotici, Longobardici, Franchi, Sassonici, ecc. I coloni vi sono nel numero degli schiavi, o lì presso. Le nostre costituzioni Sicule, ancorchè dettate con maggiore ampiezza di mente, non sono nientedimeno libere da questo pezzo d'iniquità del secolo.

" non ancora soddisfa alla perfetta giustizia, nè
" toglie i motivi d'invidia, d'odio, di nimicizie,
" nè giova gran fatto a migliorare le possessioni.
" Se non è possibile che i ricchi ed i nobili col-
" tivino per sè medesimi, il metodo più giusto
" e più giovevole al pubblico sarebbe quello di
" dividere le terre in porzioni di una mediocre
" grandezza, e darle a livello, o censo. Questo
" metodo facendo a'possessori riguardare i fondi
" come proprj, li rende più soddisfatti e più
" pronti a migliorarli. Questa miglioría giova a
" render più ricca tutta la nazione (1). „

§ XVI. Veniamo a'modi di giustamente acquistar la proprietà. Poichè dunque è stato lecito all'uomo di dipartirsi dalla primitiva comunione, e di ascriversi alcune cose in proprietà, vi debbono di necessità essere delle giuste maniere, per cui potea ciò farsi, e sí può ancora. Grozio divide queste maniere in *originarie* e *derivative*. Le originarie, dice egli, non son più che due, *occupazione* ed *accessione*; e tre le derivative, *divisione*, *cessione*, *volontaria tradizione*. Questa divisione mi par buona: ella sviluppa tutta la forza del diritto di legittimamente acquistare.

§ XVII. L'occupazione è il primo e più antico modo, nascente, com'è detto, dall'innato diritto di servirci, e godere di quanto è quaggiù in terra necessario alla vita e felicità nostra. *Quod enim nullius est, id ratione naturali* (cioè per

(1) Vedi la mia prefazione al *Perfetto Coltivatore* di Cosmo Trinci impresso gli anni addietro.

diritto primitivo) *occupanti conceditur*, cioè a colui che vi fatica per servirsene, dice una legge romana; e questa legge dice quel che dice la natura. Ma affinchè l'occupazione sia legittima, richieggonsi tre condizioni: 1.° che la cosa si occupi col corpo, e se ne prenda possesso coll'uso, con animo di ritenerla e goderne; richiede dunque che vi si fatichi, perchè vi passi qualcosa del diritto ingenito che la renda nostra, quasi come accessione alla nostra natura. " *È frutto del mio* " *sudore*, *delle mie cure*, *de' miei stenti*, risponde " ognuno alla domanda, *perchè è tua questa vi-* " *gna*, *questo oliveto*, *questa greggia*, *che erano* " *prima della natura?* Questa risposta è risposta " del diritto che dà la natura che n'era la prima " padrona: ,, 2.° che la cosa occupata non sia di niuno, non potendosi torre altrui i suoi diritti: sarebbe la mutua guerra di Obbes. È un dettato della natura quel che scrive ragionando l'autore della XIII declamazione di quelle raccolte da Quintiliano: *si haec conditio est* (cioè se questo è il diritto ingenito) *ut quidquid in usum hominis cessit*, *proprium sit habentis; profecto quidquid jure possidetur*, *injuria aufertur;* " non es- " sendo meno a traverso dell'ordine naturale che " spogliare uno delle sue vesti, che troncargli un " braccio, ecc. Anzi è dirgli: *non voglio che vivi;* " *muori*. Al che la risposta naturale d'ognuno " non mancherebbe di essere, *muori tu*. Ma son " elleno a seconda della natura e del comune in- " teresse queste guerre distruttive della natura? ,, La sola eccezione che si può qui fare, è, se altri

trovasi in grandissima necessità e pericolo; ed altri abbia del soverchio da soccorrerlo. Perchè allora ritornando la primitiva comunione, e il diritto di vivere, è sempre lecito occupar tanto dell'altrui che gli soverchia, quanto sia necessario a non perire: 3.° che non si occupi più di quel che la regola degli acquisti (§ VI) permette, purchè non si voglia, com'è detto, serbarlo in deposito per darlo a coloro che avranno del bisogno; perchè è un furto il prender dal comune il soverchio, con fare che manchi a coloro che vi hanno il medesimo diritto.

§ XVIII. Le robe diconsi esser di niuno in due modi: 1.° se non sono state da niuno nè persona, nè popolo occupate: 2.° se essendo state una volta occupate, gli occupatori se ne son disfatti volontariamente. Dunque l'anello di Policrate, che egli per piacere gettò in mare, dichiarandosi non volerne essere più padrone, dovea per natura essere di colui che prima il trovasse e se ne impossessasse. Quindi è che la caccia, l'uccellare, il pescare, il cavar da sottoterra i nascosti metalli, o pietre preziose, il ritrovamento di antichi tesori che non hanno più certo padrone, sono de'modi primitivi di occupazione, nascenti dal diritto universale, e perciò leciti e giusti; dove non si sia a quelli ceduto per qualche legge comune della nazione. Perchè essendo le leggi patti pubblici, spesso per quelle viene a cedersi a'privati diritti, siccome si è fatto quasi da per tutto con le miniere di metalli o di pietre preziose, con i tesori, con la pesca delle

perle, ecc., divenuti per patti tra i popoli e 'l governo, corpi assegnati alle finanze.

§ XIX. Se non si può, dirà taluno, occupare se non quel che non è di niuno, donde viene adunque che le leggi civili dichiarano onestà e giusta l'usucapione? *Usucapio*, dice Modestino, *est adjectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti.* Qui gl' interpreti della legge di natura mostrano di non aver troppo capito il nerbo della questione. Se ogni legge è un patto pubblico, VELITIS JUBEATIS QUIRITES, etc., e pe' pubblici patti può cedersi il diritto privato; l'usucapione è giusta per sì fatta cessione: non altrimenti che non erano a dirsi furti quelli degli Spartani, dove le leggi, o i pubblici patti li concedevano. Or come vi possono esser de' patti di molte famiglie coll'imperio, dette *leggi civili*; così vi possono essere de' patti, espressi o taciti di molte nazioni fra loro, che rendan giuste e prescritte le usucapioni pubbliche di uno stato su l'altro, detto *Jus Gentium*, ciocchè Grozio non vide chiaro. Quel ci debb'essere sempre vero che il silenzio e la trascuraggine del primo padrone debba essere, siccome il medesimo Grozio avvertisce accortamente, *et scientis, et libere volentis*; perchè questo è ne' patti delle leggi. In fatto se non è venuta a sua notizia l'occupazione della sua roba; o se è venuta, lo stato de' suoi affari non gli ha permesso di ripeterlo, sia per debolezza, sia per timore, sia per rispetto, o per altra grave cagione; l'usucapione è fuori della natura de' patti, e perciò ingiusta usurpazione; perchè

niuno ha potuto mai patteggiare in suo danno con sì oppressive condizioni; nè côsta dalle leggi civili di nessun popolo che siasi mai venuto ad un tal contratto. E brevemente: non potendo il nostro diritto divenir d'altri senza nostra volontà; dove manca o la volontà generale compresa nella legge e ne' patti taciti o espressi, o la particolare, ogni usurpazione del nostro diritto è iniqua e rea, e tendente a sconvolgere l'ordine della natura. E questo voglion dir le leggi, quando chieggono nell'usucapione, 1.° titolo, 2.° buona fede, 3.° non interrotto possesso. Perchè il titolo, come di compra, di permuta, di donazione, di testamento, ecc., spiega la volontà di colui che cede al suo diritto; e la buona fede e il non interrotto possesso ci scagionano dal furto, dalla rapina, dalla violenza, dal dolo, ecc., maniere tutte opposte alla legge di natura, ed all' interesse pubblico e privato delle civili società. E quindi è, che i figli de' ladri e degli ingiusti usurpatori non possono mai prescrivere (1). " S. Agostino avea dunque ragione di dire che se i Romani pretendeano di " esser giusti, bisognava loro che ritornassero

(1) Le leggi decemvirali: *adversus furem aeterna auctoritas esto*, dove l'*auctoritas* presa con la forza greca significa *proprietà*. Se ne è fatto un assioma di legge. *Quod a principio non subsistit, tractu temporis convalidari non potest*. Questa era la massima de' popoli greci de' tempi di Omero: non si potea prescrivere nè Elena, nè le sue robe contro al diritto del marito e della famiglia degli Atridi, dicevan essi. È un senso della natura di tutti gli uomini: e questo senso è la sorgente di tante rivoluzioni de' popoli e degli stati.

" alle capanne di Romolo. Essi non aveano avuto
" altro titolo alle loro conquiste, dicea Sallustio,
" tutto che Romano, fuorchè l'AMBIZIONE e l'AVA-
" RIZIA. Con questi titoli non si prescrive. Di
" quanti altri stati si potrebbe dire il medesimo?
" Ma Attila, e poi di mano in mano molti altri
" barbari, furono i satelliti della giustizia che
" vennero a confiscare queste usurpazioni nell'oc-
" cidente; e gli Arabi e gli Ottomani nell'Oriente.
" Or come l'onnipotente imperio di Temi è sem-
" pre cinto di molte di queste truppe; si può
" egli dubitare, dove diamo un'occhiata al pas-
" sato, se esse non sieno oggi o domani da fare
" di simili confiscazioni?

Haec magis id nunc est, nec erit mox, quam fuit ante (1);
" ma gli occhi degli uomini ficcati nella carne
" non veggono nell' abisso dell'ordine che aggira
" le cose dell'universo:

Usque adeo res humanas vis abdita quaedam
Obterit, et pulchros fasceis, saevasque secures
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.

§ XX. Il secondo modo originario, per cui si acquista legittimo dominio delle cose che servono alla presente vita, è l'*accessione*. Vi ha quattro generi di accessioni, *naturali*, *fortuite*, *industriali*, *miste*.

§ XXI. Quel che la natura medesima di ciò che è nostro, ci dà di per sè stessa, siccome è il germogliar dell'erbe e degli alberi ne' nostri terreni, lo scaturir di nuovi fonti, o fiumi, il na-

(1) Lucretius, lib. V.

scervi delle vene metalliche; i figli de'nostri animali, ed altre cose simili; tutto questo dicesi una naturale accessione. Se la proprietà del fondo è legittima, chi può dubitare che il diritto su tali accessioni non sia della medesima natura, che è il diritto su 'l fondo? Ben è però di avere in considerazione la regola degli acquisti, di cui è di sopra detto; perchè dirò di nuovo, non si potendo dire tanto che basti, la legge del mondo può ella dare a nessuno il diritto di straricchire con danno di molti altri nati con pari diritto alla vita? " Nè vorrei che altri credesse che tutto " quel che è permesso o tollerato dalle leggi " civili, sia riguardato col medesimo occhio dalla " Divinità che presiede a questo mondo. Le leggi " civili debbono essere proporzionate alla forza " umana; ed il lor fine è il minimo possibile dei " mali rispetto alla potenza civile: ma le natu- " rali son proporzionevoli alla potenza della Di- " vinità; ed il fine è il minimo de'mali rispetto " alla potenza e sapienza divina. ,,

§ XXII. Può poi la fortuna in mille maniere accumulare al nostro fondo nuovi valori. Così un tremuoto può produrre nelle nostre terre un monte; può trasportarvi de'marmi sotterranei; derivarvi un fiume che scorrea per altrove; può l'alluvione a poco a poco ed insensibilmente dilatare le nostre terre; può trasportare in un suolo arenoso uno strato di terra feconda e piena di alberi utili; può finalmente pioverci dal cielo cosa che giovi (1). " Può ne'mari soggetti al dominio

(1) Quando nevica nel mio fondo, pretendete che io

" di un popolo far nascere dell'isole, derivarvi " un nuovo e copioso genere di pesci, generarvi " delle perle, ecc. „ La regola naturale di queste accessioni è, che se elleno non hanno padrone alcuno, o non ne hanno tale da sì poter conoscere, si debbono ricevere come doni della provvidenza, ed essergliene grati. Perchè essendo le occupazioni, di ciò che non è di niuno, lecite per natura; ed essendo noi primi occupanti di sì fatti doni della fortuna, chi può contrastarcene il dominio? Ma se sieno tali accessioni che abbian certo padrone, non possono senza furto occuparsi; non si potendo altrui torre il suo diritto per forza, senza rovesciare tutta la catena morale di questo mondo " e ridurci all'annientatrice regola della FORZA. „ E perciò dove sono separabili dal nostro, vogliorisi restituire al legittimo padrone: se no, si vuole altrui compensar di tanto, quanto è il nostro vantaggio. E una regola della natura medesima e di tutti i savj che è scellerata cosa e contra la natura accrescere i suoi comodi con discapito degli

---

non me ne serva? Quando piove che io non derivi l'acqua per innaffiare i miei campi? « Tutto può esa« lare dalla terra e dal mare; e tutto può piovere. Se « è un bene, è una accessione fortuita e giusta. Nel « campo ebreo piovea volatili e manna. Se le terre « fossero state divise, ci era egli chi avesse potuto dire: «Non voglio che te ne servi in tuo beneficio? Potrebbe « nondimeno questa regola avere una giusta eccezione; « e sarebbe, se un tal caso fosse per cagionare un gran « male a tutto il corpo civile, o a qualche sua gran « parte, anche non compensabile in altra maniera che « col proibirne l'uso; caso nondimeno che mi sembra « assai difficile. »

altrui diritti. Voi correrete, dicean gli stoici; quanto potete nel corpo olimpico; vincerete pel vostro valore: ma voi non dovete soppiantar colui che vi corre a' fianchi. Veggasi la regola di giustizia prescritta da questi filosofi in Cicerone *lib.* 3 *de Officiis*, *cap.* 2. " La ragione è sempre " la medesima, LA FORZA NON È NORMA DEL GIUSTO, " benchè ella possa divenir delle volte l'esecu- " trice. ,,

§ XXIII. L'accessione industriale vien dalle arti o produttrici, o miglioratrici di quel che ci dà la natura: delle quali Cicerone fa due generi, uno di arti *liberali*, cioè convenevoli ad un gentiluomo; l'altro di *servili*, le quali non istanno bene che agli schiavi. Potrebbesi creder che un filosofo del suo taglio avesse potuto dire un sì grande sproposito? La natura non genera nè gentiluomini, nè schiavi, ma uomini; dunque nel diritto di natura tutte le arti son liberali: e se vi si ha a fare qualche distinzione, è quella sola che nasce dall'essere altre utili, altre nocevoli. Ogni arte nocevole è contra la legge di natura. Ma i filosofi nati ed educati nelle città, ed imbevuti delle massime e degli istituti civili, anche quando parlano della città del mondo e delle sue leggi, involti nell'atmosfera de' popolari pregiudizj si scordano che avevano impreso a far da filosofi.

§ XXIV. Io fo anch'io due generi d'arti, uno delle primitive e creatrici, l'altro delle miglioratrici: e sottodivido poi queste ultime in tre spezie, necessarie, comode, di lusso. Le arti primi-

tive e creatrici, base di tutte l'altre, sono la caccia, la pesca, la pastorale, l'agricoltura, la metallurgica, o sia l'arte di cavare i metalli. I popoli selvaggi e barbari, cioè ancora liberi, non hanno quasi altre arti che queste: siccome son le prime e creatrici di quei beni, per cui la vita si sostiene; così sono le più naturali, le più giuste, e le più raccomandate all'uomo (1).

§ XXV. Il secondo genere comprende le arti che migliorano i materiali apprestati dalle creatrici. Ve ne ha delle necessarie, senza cui difficilmente si vive bene, come l' arte de' fabbri, quella de' falegnami, quella di fabbricarsi una capanna, ecc. Ve ne ha delle utili e comode, come sono le arti di filare la canapa, il lino, la

(1) Adamo, primo padre, secondo noi cristiani, del genere umano zappava. Noè, secondo padre, zappava. Sem, Jafet, Cam, progenitori delle nazioni, o guardavano pecore, capre, vacche, cammelli, come i presenti Arabi, o zappavano. Abramo, Giacobbe, Saul, Davide erano pastori. Tutti i primi capi de' popoli antichi erano pastori: poi furono agricoltori: poi legislatori: « erano, « dice Aristotile (IV Polit. 10.), *αἰσυμνῆται, presidenti « di coloro che faticavano, e contubernali.* » I primi re della China aravano, come T. Quinzio; ed i presenti ogni anno tirano per esempio degli altri il primo solco: e le regine coltivano i bachi e le arti da seta. *Manco Capac*, primo imperadore del Perù, insegnava l'agricoltura; e *Mama Oella*, prima imperadrice, filava e tesseva. Catone, Varrone, ed i primi signori romani davansi all'agricoltura. Gli apostoli, i primi vescovi; i primi monaci lavoravano di mano, e viveano della loro fatica. Capivano che la massima: *fatica, e mangerai da uomo giusto*, è massima della legge di natura, della legge evangelica, delle leggi economiche di ogni stato. Non vi ha dunque arti servili, se non quelle che nuocono.

bambagia, la lana, ecc.; di tessere, di sapersi acconciare addosso una veste, ecc. Finalmente ve ne ha di lusso; e son tutte quelle, senza delle quali si può vivere e ben vivere, ma non distinguersi nè vivere con morbidezza. L'onestà delle arti miglioratrici delle due prime sorte, e la giustizia di acquistar per quelle è di per sè manifesta. Ogni cosa che è necessaria all'uomo, e gli giova, ha per sua natura un pregio e valore; e perciò è giusto il riscuoterlo. Su le arti di lusso, divenute ne' popoli culti un gran fondo di commercio, vi può essere qualche controversia. Debbe esserci di regola che tutto ciò che nuoce all'uomo, venga riprovato dalla legge di natura, generalmente parlando. Ma se le circostanze fanno che una tal cosa possa divenir necessaria a conservare il corpo politico, ella depone in tal caso la sua malignità. Sembra che tali oggimai sieno le arti di lusso. Per quanto sia grande lo spazio di terra occupato da un popolo, non basterà giammai a tutte le famiglie, venendo quel popolo a moltiplicarsi pel vivere civile e pacifico. Allora quei che non possono vivere su la terra, viveranno sull'arti secondarie. Ma queste arti continueranno anch'esse a moltiplicare le famiglie: d'onde è che vi bisognerà un terzo genere di arti dette di lusso per alimentarle. Se le svellete, la classe delle persone che ne traeva il sostegno, inquieterà, e si darà a rubar l'altre; finchè tutto si metta in isconquasso. E perciò si vuole attendere a due punti " in giustizia, e a due in economia: in giu-" stizia, 1.° che non si sostengano con un lusso

" che desoli le famiglie; le leggi suntuarie fino " ad un certo termine son leggi di giustizia: " 2.° che non intruducano un tal corrompimento " nel costume che venga ad annullare tutta la " forza delle leggi (1). „ I due di economia sono, " 1.° che non entrino materie di lusso esterne, che il meno che è possibile, e perchè servano di stimolo all'interne; 2°. che i prodotti interni di queste arti abbiano il più libero scolo che si possa; perchè l'arti sono alimentate dall'utile che se ne ritrae, l'utile dallo smercio, lo smercio dalla velocità del corso, e questa dalla libertà di correre dentro e fuori (2). Ma noi ab-

(1) Il miglior governo, dice Aristotile (Polit. IV, 15), e quel che è men cattivo, non si potendo averne un perfetto per resistenza della natura medesima dell'uomo. Or questo è dove nè la parte de'travaglianti vi è estremamente mendica, nè quella de'grandi estremamente ricca; perchè dove ciò avviene, il corpo civile è composto di schiavi avviliti e furbi, e di padroni insolenti e tiranni; e questo a non lungo andare l'arma ed il distrugge. L'arte di far questo è di piantarvi una mezza proporzionale da proteggere i ceti bassi, e da ostare a'grandi: e questa mezza proporzionale è l'ordine de'gentiluomini privati; è il nostro paglietismo. Questo capitolo di Aristotile val mille Montesquieu. Ricordiam qui un verso del poeta Focilide che il filosofo *Macedone* ha ragion di lodare:

Πολλὰ μεσοῦσιν ἄριςα: μέσον θέλω ἐν πόλει εἶναι·

Ogni bene è nel mezzo.
Oh regni pur nello cittadi in mezzo!

(2) Quei finanzieri che ne impediscono la libertà, venendo a spiantar l'arti, vengono per un contradditorio politico ad impoverire quelle finanze che volevano arricchire; perchè vengono ad impoverir la na-

biamo ragionato del lusso nel tomo I dell' *Economia Civile*.

§ XXVI. Chiedesi qui se la materia sia di un padrone, il lavóro di un altro, che si debba fare del tutto, caso che niun de' due voglia cedere al suo diritto? Le leggi civili ordinano che se questa unione sia stata fatta con inganno e frode, colui che ha adoperato dolo, debba essere interamente privato del suo diritto. L'impero civile ha diritto di punire il dolo. Ma la giustizia e l'onestà che richiede la legge eterna, va assai più in là che non possono le leggi civili: " vuol " punito il dolo; ma la pena vuol esser più pro- " porzionata, e la perdita dell'intero diritto ec- " cede la bilancia della natura, e sollecita l'ava- " rizia dell'altra parte. " A tenore dunque dell'equità naturale è da procurarsi di restituire il suo diritto all'uno ed all'altro de' padroni nel miglior modo che si può " ed obbligare la parte " furba ad un'emenda della furberia (1). " E

---

zione, la cui ricchezza è il fondo delle ricche finanze. Tupac Yupanqui XI. imperadore del Messico, per isbarbicare le pulci dalla nazione detta Quillau, le quali servivano loro di cibo, comandò che ogni anno presentassero un gran tributo di pulci. Questo metodo di finanze estinse le pulci. *Garcilusso, tom.* I dell'edizione francese, *pag.* 191.

(1) Nella China sarebbero delle palmate: fra noi sono le berline, le fruste, ecc. In persone di un ordine più rilevato, e 'l cui onore concerne la repubblica, sarebbe una disdetta pubblica che ferisca, non avvilisca. Le sole pene pecuniarie non mi paiono acconce, dove le circostanze non le rendessero utili; perchè elleno sempre rilassano la forza delle leggi.

perciò se l'artificio è separabile dalla materia, come se il tuo diamante sia stato unito all'oro mio, si farà questo; dove no, l'un de'due prenderà il tutto, e rifarà l'altro di ciò che importa. Si è ancora dubitato se l'artifizio debba cedere alla materia, o questa a quello. La risposta di Cristiano Tomasio sembrami la più giusta; ed è che il tutto si debba dare a colui la cui parte non è facilmente compensabile per una simile. Così se voi avrete piantati alberi nell'altrui suolo cederanno al padron del suolo; perchè è più facile trovar delle piante di olive, di viti, ecc., che de'suoli. Ma se avrete dipinto su l'altrui tela, questa cederà alla dipintura: si può aver con facilità delle tele, ma non delle pitture di Apelle, di Tiziano, di Vinci, di Caracci, di Giordano. Questa risposta è fondata sulla natura. Quando non si può evitare ogni male, si vuol evitare il più grande. La legge del *minimo possibile* nei mali e negl'inconvenienti, è la legge dell'universo; e tutti per nostra felicità dobbiamo volentieri sottoporci alla legge dell'universo.

§ XXVII. Le accessioni miste provengono parte dalla natura e parte dall'arte; ed in questo genere è tutta l'agricoltura, arte non solamente giusta e dilettevole, ma madre degli uomini giusti e pacifici, purchè le persone delle città non vengano a corromperli (1). Dunque unendo le

(1) Di tutti i popoli selvaggi gli agricoltori si son trovati i più giusti, i più umani, i più lieti; i pastori i più liberi; i guerrieri i più crudeli.

regole di giustizia delle accessioni naturali e delle artificiali, avremo la regola delle miste. Se elleno appartengano a diversi padroni, dee serbarsi la regola generale di giustizia, *non è lecito frodar nessuno del suo diritto;* perchè il *diritto*, come è più d'una volta detto, è la misura della *giustizia*. E se vi è reità e dolo, appartiene al governo punirlo, non alla persona; eccetto se la persona non si supponga nello stato di natura; perchè allora è giusto l'assicurarsi dalle future frodi, e correggere o punire il frodatore proporzionevolmente alla sicurtà (1).

---

(1) I giureconsulti romani han creduto che a questo modo incominciasse da prima la schiavitù; e sembra verisimile. I popoli non regnati avevano un reciproco diritto di opporsi alle reciproche invasioni: questo producea la guerra. Ma quando queste invasioni continuavano, per finirle, il popolo più forte facea schiavo il meno. Roma si dilatò a questa maniera. La repubblica di Venezia, dice Paruta, da prima per una moderazione di giustizia, figlia di tempi meno guasti, o di prudenza figlia del timore, si contentò da principio respignere la guerra de' popoli vicini, di obbligarli alla pace, senza altrimenti sottometterseli. Ma continuando gl' incomodi, e divenuta ella più ricca e potente per l'arti di pace, che è quanto dire più ambiziosa, stimò meglio e più sicuro l'assoggettarli, che il combatterli continuamente. Così la schiavitù che cominciò per l'amor di conservarsi, si continuò e crebbe per l'avidità di potenza e di ricchezza. Per il che l'uomo che era nato persona, diventò cosa, e sursero due generi d'uomini, uno degli andropofagi, l'altro di bestie divorabili dagli andropofagi.

CAPITOLO XI.

De' diritti di dominio che si acquistano per partizione, cessione, tradizione.

§ I. Quando qualche cosa è in una comunione o società particolare di persone o di famiglie, può parte o tutta venire nella proprietà di un solo o per divisione, o per cessione. Ogni socio ha il diritto di chiedere la parte corrispondente al suo jus, dove la società è di jus perfetto. Vero è però che non si potendo far uso del suo diritto con danneggiare quel degli altri, niun può chiedere divisione in quel tempo, o luogo, o circostanza, dove la divisione sia per riuscire dannevole a' socj. Ogni azione o non-azione che ferisce il diritto altrui, è ingiusta, anche quando pare richiesta dal nostro diritto. Eccettuo il solo caso di estrema o grave necessità; perchè nel conflitto de'casi di una medesima natura niun ha diritto di opporsi all'uso dell'altrui diritto. Se divido, peri tu; se non divido, pero io: dunque è il caso d' uno men uno, nel quale ciascun ha diritto di far valere il suo; il qual diritto è antecedente al diritto del patto, e questo patto vien distrutto per l'equilibrio delle necessità. Allora chi si oppone a un diritto della divisione, si oppone a un diritto certo, ed è reo, cioè perde il suo. E il dire, *io vado a perire*, non è che ignoranza; perchè tu non vai a perire per la mia azione, ma per la cagione, onde viene la necessità. In una

burrasca ognuno ha diritto di prendere un pezzo di tavola dal comune, gettarsi a mare, e veder di salvarsi: chi muore, muore per la tempesta, non per la divisione.

§ II. Domandasi: se il patto di non chieder divisione se non dopo un dato tempo obblighi le parti? Al che si vuol rispondere, che sì, essendo tutti i patti per natura obbligatorj. Ma perchè vi son di certe circostanze che naturalmente disciolgono la fede de' patti, come quelle le quali non poteano mai venire in testa a' contrattanti, o che per la natura medesima del patto si debbono intendere escluse; quindi è che per questo riguardo le leggi romane medesime in tre casi concedono la divisione, anche contra i patti: 1.° se il socio non può ottenere il fine, per cui è contratta la società: 2.° se si vien meno alle condizioni del patto: 3.° se la società diventi un fondamento di odio e di guerra (1). Queste leggi hanno il lor

(1) Si era contratta una lega difensiva ed offensiva contra Selim imperador de' Turchi tra Pio V, Filippo II re di Spagna, ed i Veneziani, col patto che nessuno potesse far nè tregua nè pace senza il consenso di tutti e tre. I Veneziani fecero la pace a parte. Il papa mandava de' magri soccorsi non corrispondenti alle promesse. Quei di Filippo II erano sempre lenti ed incerti: l'ammiraglio Doria sembrava agire a traverso: i Veneziani erano come nella massima spesa, così nel massimo pericolo: i Veneziani dunque si credettero autorizzati a disciogliere la lega. So che è difficile il trovare una lega formata con diritta intenzione del ben comune delle parti, e più ancora menata innanzi con puntualità: ed è, perchè ognuno ama più il suo che l' altrui interesse, ed anzi è invidioso dell'altrui; dond'è che non bisogna fidarsi molto su le leghe: ma io parlo della giustizia, e non della politica delle leghe.

fondamento nella natura. Non si patteggia senza qualche fine; il fine dunque è l'anima del patto. Se quel fine cessa, si richiede un nuovo patto per stare al patto. Le condizioni del patto son parti del patto: come vengon meno, il patto è disciolto di sua natura. Il patto è una società; se dissocia, divien contrario alla natura, ed è disciolto da sè medesimo.

§ III. Un'altra questione è: che si debba egli fare di certe cose comuni, se esse sieno indivisibili? Vi ha due sorte di cose indivisibili, alcune per legge di natura, altre per legge civile. Un diamante è del primo genere, un ricco vase di porcellana, una dipintura di Apelle, una statua di Michelagnolo: perocchè dividendosi perdono il lor prezzo e valore. Per queste niun può giustamente pretendere la divisione, perchè sarebbe ledere gli altrui diritti. Adunque o si aggiudicheranno per sorte ad uno de'socj, il quale ricompenserà gli altri con altri generi; o si permuteranno con cose divisibili. Dell'altra maniera sono i regni ed i feudi dichiarati indivisibili per legge, senza esserlo per natura. Ma perchè la legge civile è un patto comune; e questa indivisibilità può giovare alla pace de' popoli, è in ciò da osservar la legge (1). Si aggiunga che dove si

(1) Quello che sconcertò l'Europa e l'arse per dieci secoli, dopo che i Settentrionali l'invasero tutta, fu per appunto il non aver conosciuto che non si possono dividere gli stati senza rovinarli. Quei grandi feudatarj di Spagna, d'Italia, di Francia, di Germania, d'Inghilterra facevano a chi più può ad annullar ogni

prendesse il metodo de' principi settentrionali che dopo il quarto secolo invasero l'Europa, di dividere i regni secondo il numero de'figli; a lungo andare i popoli verrebbero di nuovo allo stato naturale. Clotario fa quattro parti del regno di Francia: se ogni figlio ha quattro altri figli, nella terza età son sedici re, nella quarta sessantaquattro, nella quinta 256, nella sesta 1024. . . Così si torna a'capi di famiglia. Osserviamo nientedimeno che il diritto di primogenitura, che in sì fatte cose si fa valere, non è già un diritto di natura, ma un diritto fatto nascere dal consenso de'popoli (1). E dove si dilata troppo, venendo a sottrarre agli altri socj i mezzi del vivere, diventa iniquo e sorgente d'infinite malvagità. Finalmente essendo l'imperio ordinato non al ben privato, ma al pubblico, si avrebbe dovuto mettere un'eccezione alla legge di primogenitura, PURCHÈ SIA IL PIU' SAVIO E IL PIU' ATTO. Gl'imperadori della China sono nel possesso di servirsi

---

idea di giustizia, e a distruggere i popoli. Chiunque legge la storia di Francia verso il dechinar del vigore delle razze regnatrici, v. gr. a'tempi di Chilperico, ai tempi di Carlo il Semplice, a quelli di Arrigo terzo e della Lega, non può non inorridire. « I Longobardi di « Benevento, di Salerno, di Capua facevano qui fra noi « il medesimo; onde fu la perpetua desolazione di que- « ste province, fin che non si ridussero ad esser un « regno sotto i Normanni e gli Svevi. » Ma gli Angioini recarono tra noi di nuovo il medesimo costume ed i medesimi disordini e le medesime calamità.

(1) *Apud Numidas non ad liberos adolescentes, sed ad majorem natu familiae regnum deferebatur.* Liv. 29, cap. 29.

di questa eccezione (1), ed i principi Visigoti la fecero spesso valere nella Spagna.

§ IV. Se poi tutti i socj vengono a cedere in favore di un solo il jus che hanno in un bene comune, sia donandoglielo, sia permutandolo, il cessionario divien proprietario. Del resto così in questo, come in ogni altro contratto, è da osservarsi l'antica formola romana, *ut inter bonos viros agier oportet*; perchè ogni dolo è vietato dalla legge di natura. E su questo principio è fondata la legge di *evizione*, cioè di garantire il cessionario da ogni antecedente diritto o azione, che noi o i nostri antecessori avrem altrui data su i nostri diritti, per la quale altri possa pretendere di ascriversela giustamente; la qual legge debbe aver luogo in ogni contratto di buona fede, cioè per legge di natura in tutti i patti e contratti, non riconoscendosi nel tribunale della natura se non contratti di buona fede.

§ V. La proprietà poi di qualche cosa non può passare da persona a persona legittimamente che per una o volontaria permuta (2), o volontaria donazione. Chiunque è padrone, ha per natura un diritto a servirsi e godere di tutto quel che è in sua proprietà; dunque se il permutare qualcuno de' suoi diritti, o il donarlo si stimi conferire alla sua felicità, può farlo *jure suo*; e fatto

(1) Ne abbiamo un recente e savio esempio fra noi.

(2) Quando dico *permuta*, non fo differenza tra *permuta e vendita*: la vendita non è che permuta secondo le formole della natura. Questa osservazione serve per quei che sono poco filosofi.

che l'abbia, per diritto di natura la sua proprietà diventa d'un altro; purchè non vi sia intervenuto nè dolo, nè autorità che imponga, nè prepotenza. È dunque verissimo quel che dice Gaio nella legge 9 *ff. de acquirendo rerum dominio. Nihil tam est conveniens naturali aequitati* (a serbar l'egualità de'diritti delle persone), *quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre, ratam habere.* Per questa medesima ragione può, chi è padrone, trasferire il suo dominio o tutto, o in parte, o assolutamente, o condizionalmente; e può riserbarsi su quello delle servitù (1), che stimerà a proposito, purchè non distruggano l'atto di traslazione; perchè un atto contradditorio non può esser sostenuto da veruna legge. E nondimeno nè nello stato di natura nè nel civile si ha diritto di trasferire con danno di chicchessia. Perchè la legge del mondo dandoci de' diritti per esser felici, non ce ne può dar nessuno da infelicitar gli altri senza distruggger sè stessa. Un diritto di far male agli altri per far bene a noi non potrebbe non esser comune, essendo in tutti eguali i diritti ingeniti. Ed un comune diritto di poter far l'uno male all'altro per farci del bene, sarebbe il diritto de'giganti

(1) Vi sono nientedimeno certe servitù che nascono dal jus di primitiva comunione, come sarebbero i passaggi da luogo a luogo così d'uomini, come di animali, gli acquidotti, la servitù di attigner acqua dal fonte che è nell'altrui podere, degli appoggi nella comune terra, de'lumi, ecc. Perchè le persone e le famiglie non poteano rinunziare a questi diritti di comunità agli elementi senza rinunziare al jus di vivere.

nati da' denti seminati da Cadmo, per cui perirono tutti.

§ VI. Il diritto di trasferire il dominio nasce, com'è più d'una volta detto, dal *jus utendi*, datoci dalla natura, e garantitoci dalla legge dell'universo. Ma il *jus utendi*, nascendo dal bisogno della presente vita, non si può estendere oltre a quella: dunque le donazioni *mortis caussâ*, i testamenti, i legati, le successioni *ab intestato* non valgono pel diritto primitivo di natura, ma o per comuni patti delle nazioni, o per forza di leggi civili, cioè per un patto delle famiglie di un medesimo corpo: di che si dirà nel seguente capitolo.

§ VII. Il medesimo diritto di trasferir la proprietà suppone che noi siamo legittimi proprietarj; dunque niun potrebbe trasferire il dominio di quelle cose, delle quali non è che o custode, come nel deposito, comodato, pegno; o reggitore, o usufruttuario. " E questo prova che la maestà " dell'impero, e i diritti che la compongono, " sieno di lor natura inalienabili. L'imperadore " di Germania, eletto da' rappresentanti de' po- " poli, è reggitore e non proprietario dell'im- " perio: non potrebbe dunque nè vendere, nè " donare, nè legare la sua autorità: ed un papa " non potrebbe vendere il papato, o lasciarlo in " testamento: nè un vescovo il suo vescovado: " un generale il suo generalato, ecc. ,, Ed oltre a ciò niun può trasferire più di quel che ha. *Traditio*, dice Ulpiano, *nihil amplius transferre debet, vel potest ad eum, qui accipit, quam est apud eum, qui tradit.* È una legge di natura

troppo nota: *niuna causa può dare quel che non ha, nè più di quel che ha;* nè potrebbe un sistema morale annullare il sistema fisico degli esseri. Chi avea dunque dato il diritto ad un uomo di donare l'Asia e l'America a' popoli Europei? Stravaganze di secoli d'ignoranza! Quei diritti mi paiono come quelli che hanno acquistati gli astronomi nella luna per aver dati i lor nomi a certi monti, a certe pianure e valli, a certi mari di quella terra.

§ VIII. Appresso, l'atto di tradizione debbe esser perfettamente libero: ma niun atto è perfettamente libero, dove la ragione non sia adulta e retta, per modo che si conosca bene quel che si fa. Dunque le tradizioni de' ragazzi, de' mentecatti, de'matti, degli stoltamente prodighi, per la natura medesima sono nulle. Per la stessa ragione può la legge civile annullare ogni tradizione che venga più da passione che da dovere; perchè la legge civile è la ragion comune del popolo, e perciò tutrice di tutte le famiglie e persone raccolte all'ombra dell'imperio supremo. Or questa ragione, e tutrice comune niente più dee reprimer negli uomini, quanto le false passioni; niente più arrestare, quanto gli effetti delle false passioni; come quelli, i quali se vengon oltre senza riparo, scompongono tutta l'armonia del corpo civile e fanno diventar pazza tutta la nazione (1).

(1) Un esempio di questa pazzia sarebbe quella mossa di tutta Europa sotto Luigi VII re di Francia, e l'imperador Corrado nel principio del XII secolo, per cui abbandonando i proprj paesi come fanatici per con-

" Per la medesima ragione che l'atto di aliena-
" zione dee esser libero, segue che le alienazioni
" fatte per violenza, per grave timore, per una
" insoffribile noia che altri ci reca, *ad tollendam*
" *vexationem*, debbano riputarsi nulle, come vôte
" di vigor naturale che pullula dalla giustizia. Se
" molti acquisti di dominj e d'imperj, e princi-
" palmente ne' secoli de' torbidi di Europa, si
" pesassero a questa bilancia, non si potrebbe
" sconvenire che non fossero desolatorj di ogni
" diritto di natura. (1) ,,

§ IX. Finalmente poichè le famiglie unironsi in corpi civili e si crearono un supremo potere, il quale vegliasse su i diritti e la felicità delle

---

quistare pochi scogli nella Soría, andarono a perire furiosamente per mano de' Turchi, de' Greci, della fame. L'ab. Sugher, ab. di S. Dionigi, uomo di gran testa e di non minor virtù e pietà, dissuase questo furore, predisse i mali; e non fu creduto che dopo i fatti. Vedi Mezré.

(1) « I Normanni si misero a spogliare i Greci ed i « Longobardi per la superiorità del valore fisico: e la « corte di Roma volle parte in questi spogli per la su- « periorità di forze morali. Un principe di Capua avea « spogliato Monte Casino de' mobili e degl'immobili: « Lotario imperadore marciò con l'esercito contra questo « principe per fargli restituire i furti e le rapine: il « Papa rinforzò la buona volontà di Lotario colle cen- « sure: il principe di Capua con trecento libbre d'oro « transigette con Lotario e col Papa: si rimise la pace; « ed i poveri Padri di Monte Casino pregavano divo- « tamente per la felicità dell'Imperadore, del Papa, del « Principe di Capua. Ecco come a que' tempi s' inse- « gnava l'etica a' popoli. Il *non remittitur peccatum* « *nisi restituatur ablatum*, era massima vecchia, nè « alla moda. »

parti e del tutto, tutti i loro diritti furono ipotecati al governo per la comune salute e felicità. Dunque se le tradizioni dei particolari possono nuocere a tutto il corpo, come spesso nuocono per mancanza di ben ponderare e calcolare, la legge civile può invalidarle *jure suo*, anzi dee, essendo il principal fine del governo di svellere tutte le cagioni della pubblica miseria. Nè il diritto privato de' cittadini può in questi casi anteporsi al diritto pubblico: *jus publicum*, dice Papiniano (1), *privatorum pactis mutari non potest.* Massima di natura; perchè ne' patti espressi o taciti delle civili società è fondamentale quello di non dover nessuna parte nuocere all'altra o al tutto. Su questo principio son fondate le leggi di molti popoli che proibiscono alienare in pro dei forestieri. Su 'l medesimo appoggiasi la legge di Federico II, de' Veneziani, de' Toscani, de' Francesi ed ultimamente de' Lucchesi, de' Bavaresi e degli Austriaci d'Italia, i quali hanno annullate tutte le tradizioni fatte in pro de' preti o de' frati senza consenso del sovrano; prima per non moltiplicar più gli oziosi; secondo per non accrescere più ed oltre misura le loro ricchezze, rompendo la legge di proporzione, base delle civili società, e cagionando gravezze e miserie nel resto de' cittadini (2); terzo per conservare il costume dei maestri del costume, che è difficile secondo le

(1) *L.* 38. *ff. De pactis.*

(2) Non si può concepire un corpo civile senza quattro leggi fondamentali: 1.° *che il capo non sia che uno: 2.° che ogni parte sia ipotecata al tutto: 3.° che*

massime medesime dell'Evangelio che si serbi intatto fra le soverchie ricchezze; perchè se il costume è necessario ad ogni uomo, in niuno richiedesi più severo e giusto, quanto in coloro che debbono essere di norma al comune. *Se il sale perderà la sua forza e diverrà insipido, ci è egli più modo da salare i corpi, i quali senza sale imputridiscono?*

CAPITOLO XII.

De' diritti che si acquistano per donazione, testamento, successione ab intestato.

§ I. Vi ha tre generi di donazioni, dice il giureconsulto Giuliano nella legge 1 *de donationibus.* Uno è, quando noi donando checchessia vogliamo che la cosa donata *ipso facto* sia di colui a cui la doniamo. Un'altra sorta è, quando non vogliamo che il donatario diventi padrone della cosa donatagli, se non adempiuta una certa condizione, ma viventi però noi. Il terzo genere è quello delle donazioni dette *mortis caussâ*, quando vogliamo che il donatario non possa averne l'uso

---

l'una parte sia mutuamente ipotecata all'altra per rispetto al tutto: 4.° *che vi sia una proporzione di forze tra le parti integranti.* Qual si è di queste leggi che venga meno, il corpo diviene un tutto precario. « Appresso, chi è l'imperio in ogni stato? *appresso alla* « *classe più ricca*, dice Aristotile, cioè dice l' espe« rienza. Questo prova che è pericoloso che le ric« chezze si accumulino soverchio in una particolar « classe di persone, qualunque si è.»

se non poichè saremo morti. Guardisi qui, che quelle donazioni che altrui si fanno per premio di qualche servigio o virtù patriotica, non son da dirsi propriamente donazioni, ma piuttosto rimunerazioni per certi contratti permutatorj, *do ut facias, aut quia fecisti;* siccome l'ha bene osservato Vinnio. Perchè ancorchè esse si facciano dal governo, suppongono sempre la legge della giustizia detta *distributrice*, che è ne' patti fondamentali di ogni stato; e perciò son paghe e non doni.

§ II. Val ella la donazione per legge di natura? Non vi ha dubbio alcuno per le prime due spezie. Perchè tutto quel che discende dal *jus utendi* innato, è di diritto naturale e primitivo. Or qual più bel modo di servirci di quel che è nostro, quanto la liberazione e munificenza, la quale serve o a stringere gli uomini in amicizia, virtù divina e sostentatrice della vita umana, o a soccorrere chi ha bisogno, misericordia che costituisce il fondo della natura nostra e 'l diritto primitivo del reciproco soccorso; o a premiare le azioni generose e virtuose per alimentar la virtù, senza cui la vita umana divien egra e diserta? " Le leggi dunque civili non generano il diritto " di donazione, come non generano l'uomo; ma " il reggono, perchè si accordi con le regole della " pubblica armonia. „

§ III. La virtù della liberalità, come ogni altra non si dee discompagnare dalla prudenza (1). È,

(1) « La virtù, dicono i filosofi, è il μέσον, *medietà*, « proporzionale aritmeticamente agli estremi. Calcolare

dice Ennio appresso Cicerone, come l'accendere altrui un lume dal nostro, con la legge NIHILOMINUS UT NOBIS LUCEAT. Donde è che le leggi civili annullano quelle donazioni che possono parere stolte prodigalità, lasciando l'uomo nel bisogno e nella miseria, grande incentivo alla malvagità; " perchè l'uomo non è estremamente virtuoso " che per entusiasmo, ed è bisognoso per natura: " l'entusiasmo cede a lungo andare alla natura " dove non sia sostenuto da cagioni onnipotenti. " Allora l'uomo vorrà soddisfar la natura a spese " degli altri. ,, Queste medesime donazioni e largizioni offenderanno la legge di natura ed i patti civili, se alimentino l'altrui pigrizia, e dissipino la pubblica disciplina, se sieno indiritte ad uccellare altrui, se servono a farci popolo per occupare imperio (1).

§ IV. Le donazioni poi *mortis caussâ* non discendendo daj *us utendi* de' donatori, il quale non oltrepassa il termine della presente vita, non possono valere per l'innato diritto di natura, ma pel solo reciproco consenso di coloro che sopravvivono, " i quali le reputano concordi a' diritti " pubblici. Ma perchè in certi casi si può temere

---

« questo mezzo e fermarlo al suo punto proporzionale, « è quel che si chiama prudenza. La prudenza dunque « è essenziale ad ogni virtù. Potrebbero passar per sinonimi *imprudenza* e *vizio*. »

(1) E di qui è che le largizioni nelle repubbliche sono state sempre sospette. Gli Ateniesi punivano di ostracismo quelli che affettavano troppa popolarità. Per quest'arte i Medici a lungo andare si spianarono la via al granducato di Toscana: « i Gracchi in Roma vi « perdettero la vita. »

" che „ tali donazioni sollecitino il donatario ad anticipar la morte del benefattore, pel forte desiderio di mettersene in possesso; " si è ne' po- " poli savj stimato che esse non fossero nè pru- " denti nè giuste. „ E di qui è che alcune leggi le invalidano tra' mariti e le mogli; perchè nella vita coniugale la cupidità ha più mezzi di disfarsi di colui la cui morte ci giova.

§ V. Per la medesima ragione, per cui le donazioni *mortis caussâ* non han vigore che per li patti di coloro che sopravvivono e delle leggi civili; i testamenti altresì non tresferiscono proprietà per diritto primitivo di chi testa, ma per consenso de' viventi. I primi uomini vissero in comunione de' beni: e la divisione non fu fatta che per patti espressi o taciti, " che vale a dire "-per convenzioni o per fatti cogniti e tollerati.„ Dunque morendo il proprietario, i beni di per sè tornano nel comune patrimonio: e se si lascino ai figli o agli eredi scritti nel testamento o per le leggi dichiarati successori *ab intestato*, tutto è o pel *jus gentium*, cioè per quel patto de' popoli che è detto; o per vigore di legge civile, che è anch'essa un patto pubblico. I Romani aveano ciò inteso o più tosto ritenuto dall'antico stato di natura; perchè non facevano i loro testamenti che come le loro leggi, ne' comizj calati e per pubblici suffragi. E siccome le loro leggi non erano che gli antichi loro costumi ridotti in iscrittura per renderli più certi e fissi; ed i loro costumi discendevano in gran parte dal primo stato socievole, cioè da' patti; a quel medesimo modo ne

vennero i testamenti. Dunque quando Tacito ha scritto, *apud Germanos sui cuique liberi haeredes; et nullum testamentum*, supponendo che i figli succedono *ab intestato* per diritto di natura, e per testamento per diritto civile, non ha inteso nè la natura nè l'origine del dominio. Quel gran romore adunque che si è fatto da certo tempo in qua sul diritto de' testamenti, non è degno di uomini grandi ed intesi delle origini delle cose umane (1). " Ma di queste puerili questioni ce ne " avrà sempre in tutti gli stati, dove i deposi- " tarj delle leggi, ficcato il capo ne' codici, non " veggono più in là, nè arrivano a compren- " dere che tutte le leggi in ogni paese son figlie " degl'interessi pubblici; ed i pubblici interessi " vengono dalla natura degli uomini e dalla di " lei modificazione per la vita compagnevole, pel " clima, pel sito, per la natura del terreno, " per la forma del governo, ecc.: finalmente, che " tutti gli uomini han chiesto delle leggi civili " e de' magistrati per conservare i diritti natu- " rali con la minore spesa possibile e nella mas- " sima possibile sicurtà.

§ VI. " Ma esaminiamo alquanto più profon- " damente questa materia. Un testamento può " essere o un'*obbligazione* o un *beneficio*. Quando

---

(1) Tra gl'Irlandesi fino al secolo passato come moriva un capo di famiglia, il capo della tribù dividea di nuovo tutti i beni a tutte le famiglie della medesima. *Hume, Storia Inglese*. Questo costume dipinge al vivo la forza e natura della proprietà, e quella de' testamenti e dell'eredità di qualunque sorta sieno.

" le famiglie primitive vennero a stringersi, non " si potè fare senza questi espressi o taciti patti: " 1.° che i beni delle famiglie dovessero servire " al sostegno di tutti i membri che le compo- " neano; 2.° che mancando questi membri, ap- " partenessero a quelle famiglie, le quali essendo " nate da un medesimo ceppo, erano congiunte " di sangue e sembravano formare una famiglia " più ampia; 3.° che mancando tutte le famiglie " derivate da un medesimo stipite, i beni appar- " tenessero al villaggio, nel quale quei beni erano " situati; 4.° che spento tutto il villaggio, fossero " de' più vicini. La ragione di questi patti è " che essi son naturali a tutti gli uomini, e se ne " veggono di grandi esempj tra' presenti sel- " vaggi, e leggonsene molti nelle antichità di tutte " le nazioni.

§ VII. " I patti, dove non sieno nè violenti nè " ingannevoli, generano sempre un diritto non " meno rispettabile che i *jus* primitivi. Donde è " che un testamento di un padre in favore dei " figli o de' congiunti o della patria, non è tutto " beneficio, ma parte almeno obbligazione, alla " quale non potrebbe venir meno senza rompere " la fede de' patti. Le leggi che permettono la " diseredazione, suppongono un delitto nei fi- " gli, per cui essendo come ribelli dell'imperio " domestico, imperio primitivo e naturale, ven- " gono a perdere il diritto acquistato per la na- " scita. E nondimeno non potendo niun uomo " per delitti che non meritano la morte, per- " dere il diritto alla vita; le medesime leggi ci-

" vili non privano i diseredati del diritto agli " alimenti.

§ VIII. " Mancando i figli, resta il diritto dei " congiunti: e dove non vi ha congiunti, ha luogo " il diritto della patria. Non può un padre dise- " redare i figli senza gravi delitti; dunque non " può, senza simili delitti, diseredare i congiunti. " Perchè potrebbe diseredar la patria? Un testa- " mento dunque in favore di un estraneo contra " i diritti della patria è *ingiusto ed inofficioso.* " E un'ingiustizia, perchè si violano i diritti della " patria: è inofficiosità, perchè ne' gradi di bene- " ficenza la patria dee esser preferita agli estra- " nei. Quando v. g. un Napoletano ricco bene- " fica nel suo testamento gli Algerini o i Costan- " tinopolitani, è nemico della patria: e quando " lascia la sua eredità a'Veneziani, a'Toscani, ecc., " è ingiusto ed inumano.

§ IX. Il consenso non solo de' Cristiani, ma " de' Maomettani altresì e de' Pagani, e tanto " delle culte quanto delle barbare nazioni, fa che " i testamenti, i legati, le donazioni che noi chia- " miamo *ad pias caussas*, sieno intangibili sicco- " me cose divine. Nell'imperio Turco, nella Per- " sia, nell'India, nella China, ecc., non vi ha nè " sovrano nè ministro di sovrano che ardisse in- " validare uno di tali testamenti. La persuassione " degli Africani e di tutti gli Americani è la " medesima. Tra' popoli barbari vi e un'opinione " che chi tocca una cosa, a questo modo conse- " crata agli Dei, e posta nelle mani de' loro mi- " nistri, o muoia istantaneamente o fra non molto;

" e l'hanno per morto anche se non muore. Quando
" i compagni di Ferdinando Cortes e quei di
" Pizzarro, de' quali il primo conquistò il Mes-
" sico, l'altro il Perù, metteano mano alle ric-
" chezze de' templi, quei popoli spalancavano gli
" occhi con un gran silenzio per vedere quando
" cascavano morti.

§ X. " Io son persuaso che non vi sia nè vi
" possa essere una comune opinione del genere
" umano, sostenuta per tutti i secoli, la quale,
" per quanto ci sembri stolta ed assurda, non ab-
" bia un fondo vero. Convengo che questo fondo
" sia delle volte una palluccia d'oro coverto da
" molto fango; ma disfido i dotti a dimostrar-
" mene una che non sia poi fondata sul vero.
" Tutta la stupida superstizione de' popoli pagani
" ha nondimeno un fondamento bello e vero, *che*
" *vi è una Divinità governatrice del mondo, di*
" *cui noi siam figli e servi.* Qual dunque diremo
" essere il fondo di quella persuasione del genere
" umano che riguarda i legati pii? Non credo
" che sia difficile a svilupparla.

§ XI. " Come ogni popolo riconosce una Di-
" vinità, così ogni popolo vuole i ministri della
" Divinità. Questi ministri da per tutto hanno
" due caratteri: 1.° di sacrificatori; 2.° di dot-
" tori della teologia o sia della religione. Chiun-
" que si conosce, subito sente di essere un pec-
" catore; e chiunque si sente peccatore, vuol sod-
" disfare alla sdegnata Divinità; chè niuna na-
" zione è che non sia certa d'odiar l'iniquità, la
" scelleraggine, la crudeltà. Tutti son persuasi

" che il primo sacrificio che si fa a Dio è d'es-
" ser giusti ed onesti (1). Dunque come si co-
" noscono rei, corrono a' sacrificj, e chieggono un
" mediatore. Ecco l'origine e la necessità de' sa-
" crificatori. In tutti i tempi, dice Cicerone (2),
" si è creduto e da tutti i popoli che gli Dei
" parlino agli uomini, e che parlino per li sacer-
" doti. In ogni parte i sacerdoti sono stati pro-
" feti. Or tutti gli uomini amano di sapere i con-
" sigli di Dio, tutti i suoi comandi. Non è pos-
" sibile dunque una nazione senza sacrificatori,
" senza dottori in divinità. Se li togliete, voi li
" moltiplicate. Come tra' Quacqueri, dove non è
" certa classe di preti, son tutti preti e tutti
" profeti.

§ XII. " Vi è stato e vi è di molto falso in
" questa persuasione del genere umano: ma a
" traverso delle tenebre si vede un fondo vero:
" e questo fondo è del maggiore interesse di tutti
" i corpi politici; perchè come non ci è più grande
" interesse di un popolo, quanto è la religione;
" così non vi dee esser ceto d'uomini più rispet-
" tabile quanto quello de' sacerdoti. Questo ceto
" ha da vivere, e vuole de' comodi, e gli sono stati
" volentieri consecrati. Il sacerdozio è stato da
" per tutto riguardato come divino; i beni hanno
" presa la medesima natura. Ed ecco donde di-
" pende la comune persuasione ed il comune ri-
" spetto che si ha de' sacerdoti e de' loro beni.

(1) Eschilo ne' *Sette contra Tebe*, v. 77.
Πόλις γάρ ἐν πρασσοῦσα δαίμονας τίει.

(2) De divinat. initio.

§ XIII. " Ma non sarebbero perciò i testa-
" menti ed i legati più suscettibili di nessuna re-
" gola? Consideriamolo. In ogni ceto di persone
" la gente vi si moltiplica a proporzione che vi
" cresce la facilità di vivervi; come in uno stagno
" si moltiplicano i pesci, in un bosco le fiere a mi-
" sura del vitto. Dunque se tutti i beni di un paese
" passassero nelle mani de' sacerdoti, tutti vi di-
" verrebbero sacerdoti: allora sarebbe estinto il
" sacerdozio. Un sovrano ha centomila uomini
" in arme; li crea tutti generalissimi; è finito l'e-
" sercito. Questo mostra che è dell'interesse, tanto
" dello stato, quanto del sacerdozio, 1.° che il
" numero delle persone consecrate abbia una
" data proporzione col corpo politico; 2.° che i
" beni loro assegnati ne abbiano un'altra con le
" terre, le arti e le rendite dello stato. Se si ol-
" trepassa questa proporzione, vengono a mancar
" le persone che rendono, e le rendite che sono
" sempre il frutto delle fatiche. Questo produrrà
" a lungo andare due mali: 1.° mancheranno le
" rendite del sacerdozio; ed egli andrà a distrug-
" ger sè stesso: 2.° i popoli sentendo più i biso-
" gni fisici che i morali, verranno in opinione di
" essere stati aggirati sotto il pretesto di religione,
" e daranno addosso al sacerdozio. La storia di
" Europa ci somministra molti esempj di ambi-
" due questi mali.

§ XIV. " E di qui seguita che i testamenti,
" i legati, le donazioni pie, come non sono rego-
" late da' diritti comuni e dalla prudenza, pos-
" sono essere non solo inofficiose, ma inique. Lo

" persone che vi si lasciano andare senza consi-
" glio, in vece di farsi del merito cogli uomini
" e con Dio, possono diventare empie verso la
" Divinità, ed ingiuste e crudeli con la patria.

CAPITOLO XIII.

De' reciprochi doveri per rispetto al dominio delle cose.

§ I. Io ho dimostrato in che modo gli uomini, i quali per natura nascono in un comune patrimonio, possano poi per vigore del diritto ingenito acquistare di certe proprietà, le quali, acquistate legittimamente, sieno così propri loro diritti, come quelli con cui vengono in questo mondo. Ma acquistato il dominio, quali son essi i diritti che lo accompagnano? quali le azioni reciproche? e quali i delitti, trasgredendo sì fatte obbligazioni? Questa sarà la materia del presente Capitolo.

§ II. I filosofi romani, che diconsi giureconsulti, insegnano tre essere i diritti principali che accompagnano la proprietà: 1.° la libera disposizione di ciò che è nostro: 2.° il possesso: 3.° il *jus* di vendicare (1) o ripetere ciò che ci è stato

(1) Ulpiano distingue tra la *vindicatione* e la *condictione*: *vindicatio*, dice egli, *est actio in rem, condictio in personam*. Distinzione che Giuliano nel *tit.* delle Pandette *de mortis caussa donationibus et capionibus*, l. 13, non ha stimato di dover usare; e Pomponio, l. 9 *de furtis* riconosce *condictionem rei furto ablatae*. Questi giureconsulti erano de' buoni filosofi; e non disputavano, come alcuni de' nostri, su le piccole

senza nostra libera volontà tolto. Il dominio nasce dal *jus utendi*; e questo dal bisogno; dunque la libera disposizione di ciò che è nostro, cioè il farne quell'uso che richiede la nostra conservazione e felicità, è un diritto che gli è essenziale. Egli è il vero, che poichè gli uomini si unirono in società civile e si sottomisero ad un comune governo, siccome ad universale tutore, a certe persone son proibiti certi usi di quel che è loro, siccome a' fanciulli, a' matti, a' prodighi; " e tutto " l'abuso che nuoce o a sè o alla repubblica: „ ma questo non è per tôrre loro il dominio, ma solo per meglio assicurarlo e reggerlo al suo vero fine. La legge di natura ci dà la facoltà di servirci di ciò che è nostro, per nostra felicità, non per infelicitar noi o gli altri. E su questo medesimo principio fondansi tutte le leggi economiche e suntuarie. Il proibire certi usi, l'invalidare certi contratti, vietare certe importazioni o esportazioni, frenar certi lussi, quando serve alla conservazione delle famiglie e della repubblica, non può essere che giusto e commendevole (1). Anzi

pedanterie; ma voleano nondimeno fissare la vera nozione delle parole: « il che è necessario per isviluppare i generi delle azioni. »

(1) Platone nel 1. *delle leggi* non oscuramente riprende le leggi de' Cretesi e degli Spartani, come quelle, dice egli, che si studiavano di formare una sola mano, e per avventura la sinistra, dell'*andreia*, cioè fortezza, che è quella di saper tollerare i dolori; senza pensare che poco o nulla alla destra, più ancora importante, vale a dire dell'arte di frenare i piaceri che ammollano la natura e guastano il corpo civile. Riflessione degna di questo gran filosofo.

nasce dalla prima legge fondamentale di tutti i corpi civili, per la quale le famiglie si debbono intendere essersi obbligate ad usare talmente i loro diritti, da non offendere quelli della comunità.

§ III. Il possesso è così diritto essenziale del dominio, come il diritto di usarne; perchè come si potrebbe servir di quello che non si possiede? Dunque introdotta legittimamente la proprietà, non mi si può tôrre il possesso senza violare la legge di natura. E perchè il possesso prendesi corporalmente, ma con una volontà costante di far servire la cosa posseduta a tutta la vita, seguita che se altri senza mio delitto o mia volontà s'impadronisca del mio, io ritenga il diritto di dominio per la sola volontà; diritto che la legge di natura e le civili non altrimenti mi garantiscono che il dominio istesso. E di qui segue il diritto *vindicationis* e *condictionis*, cioè che per qualunque maniera, o fortuitamente o per dolo o per violenza, senza che io consenta, il mio, è pervenuto in man di chicchessia, io possa *jure meo* rivendicarlo, richiederlo; " e o riprendermelo o " obbligar la persona a restituirmi il mio o a " soddisfare al mio diritto; ,, e dove mi si nieghi usar la forza, sia la privata, come nello stato di natura, sia quella del governo e de' magistrati, come nello stato civile; " perchè in ogni stato ed " in ogni forma di governo la forza è l'ESECUTRICE " DE' DIRITTI. ,, Quando adunque la legge civile m'impedisce e vieta farmi la giustizia colle mie mani, non mi toglie il *jus vindicandi*, nè il *jus condicendi*; ma a fin di serbare i diritti dell'im-

perio e la pace civile ordina che mi serva della forza pubblica non della privata; della mano dei custodi del corpo, non della mia; perchè nella repubblica tutta la forza del governo è ipotecata al sostegno de' diritti di ogni cittadino.

§ IV. Si è disputato e disputasi ancora: Colui in man di cui è la roba mia, richiedendola io, che mi debba egli restituire? E distinguono: se egli è possessore di buona fede, i giureconsulti romani sono di avviso che non debba altro rendere, salvo quel che esiste, sia fondo, sieno frutti; e che tutto ciò che si è consumato, vada in beneficio del possessore di buona fede; essendo chi possiede in buona fede, in quel che è in buona fede, come padrone di ciò che possiede. Barbeirack approva questo sentimento. Ma se il possessore è di mala fede, un ladro, un frodatore, un violento occupatore, o uno che abbia in mala fede da tali persone comprato o ricevuto a qualunque titolo; restituirà il fondo, i frutti o esistenti o consumati, ed ogni danno fatto al legittimo padrone. Questa seconda dottrina è fuori d'ogni dubbio; perchè non può la reità darci diritto legittimo nessuno. Ma quanto al primo punto, prescindendo da' patti delle leggi, sembrami più ragionevole la dottrina di Grozio, che se il possessore di buona fede per la cosa o per li frutti consumati siane divenuto più ricco e comodo, debba rendere al legittimo padrone tutto quel che si è per la roba altrui aggiunto al suo patrimonio. È legge di natura che niun debba fare il suo comodo con danno o disvantaggio dell'altro.

Come nel corso olimpico (ripetiamolo), ciascuno ha diritto di correre quanto può per ottenere la vittoria; ma non vuole arrestar colui, nè roversciarlo o soppiantarlo che gli corre al fianco; ed ottener la palma a spesa del socio. Vero si è però che essendo le leggi civili patti pubblici, per li quali si cede a certi privati diritti (1); anche in

(1) Ulpiano, *lib.* 1 *digestorum*, *tit.* 1, *lib.* 6, dice: *cum aliquid addimus*, *vel detrahimus juri communi*, *jus proprium idest jus civile efficimus*. Questo luogo non è stato capito dalla turba degl' interpreti, perchè neppure Ulpiano avea, nè altri del suo tempo, chiara idea della parola *jus*. Il *jus* comune, di cui qui parla, è il *jus naturale*, le proprietà animali e comuni a tutto il genere degli animali; ed il *jus gentium*, *quo gentes humanae utuntur* (*Ibidem*, *l.* 1, § 4) le proprietà proprie della spezie umana, donde, come dice Florentino (*ib. l.* 5) *introducta bella*, *discretae gentes*, *regna condita*, *dominia distincta*, *agris termini positis*, *aedificia collocata*, *commercium*, *emptiones*, *venditiones*, *locationes*, *conductiones*, *obligationes institutae*; perchè tutto ciò nasce dal *jus*, *essenza*, che dà la natura a ciascun uomo, affinchè possa vivere col minimo dei mali. Le persone che vengono a formare un corpo civile non possono ritenere tutta l' ampiezza di questo *jus gentium*, e di quello che dicono *naturale*; perchè questo non sarebbe differente dal ritenere l' indipendenza, la quale è contraria alla vita compagnevole ed al comune imperio. Come le pietre, dice Seneca, le quali perchè facciano una volta, bisogna che prendano una figura da potersi combaciare, e lascino la rozza ed irregolare che hanno nelle rupi e ne' monti. Quel dunque cedere ad alcuni de' diritti ingeniti della natura è detto da Ulpiano *detrahi juri communi*; e quel dare queste porzioni cedute o a tutto il corpo rappresentato ne' comizj o al sovrano magistrato o a' ministri dei templi o a ciascuno de' cittadini viventi in compagnia, è l'*addere*. Queste modificazioni del *jus* naturale in-

coscienza si serberà giustamente quel che è stabilito dalle leggi, perchè allora ritengo quel guadagno come cedutomi dal padrone ne' patti generali.

§ V. Accompagnano il legittimo uso del dominio le seguenti leggi: 1.° il diritto che ci dà la natura di vegliare alla nostra conservazione e felicità, e perciò di procacciarci tutto quel che serve a questo fine, dee per la legge del mondo essere talmente adoperato, che usandolo non si danneggi, nè impedisca il diritto degli altri. Se poi dal legittimo e ragionevole uso de' miei diritti segua obliquamente il danno altrui, come dal crescere le mie mercanzie e venire in istima, il decadere quelle di un altro; dall'accreditarsi l'arte mia, come " di avvocato, di medico, di maestro di scienze, " di pittore, di ricamatore, ecc. ,, il discreditarsi quella di qualsivoglia; " dalla diligente e sa" via cultura de' suoi campi, l'avvilimento dei " campi vicini non bene coltivati e governati, ecc.; si dee riputare come colpo di fortuna, o siccome effetto dell'altrui dappocaggine o viziosità; al che noi non cooperiamo (1). È da riputarsi collisione

nato formano la repubblica : ed essendo patti reciprochi, hanno vigore per la legge medesima dell'universo: *SALUS GENERIS HUMANI.*

(1) « Ne abbiamo de' gran casi nel commercio. Es« sendo la terra finita e finiti i bisogni delle persone e « delle nazioni, non potrebbe essere infinito il com« mercio, sicchè tutte le nazioni trafficanti vi potessero « avere il massimo. Di qui segue che crescendo il com« mercio di una nazione, è forza che scemi quello di « un' altra. Questo può accadere in due maniere, o che

fisica non *morale*; e le collisioni fisiche sono inevitabili in un mondo, il quale non sussiste che per la legge della collisione (1).

2.° Che l' impedire l'uso del diritto altrui, quando non è diretto ad offendere il nostro, sia ingiuria e peccato contra la legge naturale, la

---

« una nazione cacci l'arte per forza, e distrugga il suo « commercio; e questo è manifestamente iniquo: o che « ella si studj di migliorare le sue manifatture, di ac« crescere la sua navigazione, di essere più giudiziosa, « più giusta, più umana: e chi può condannarla senza « ingiustizia? Il coraggio de' Portoghesi e la lunga pa« zienza fece lor voltare *il Capo di Buona Speranza*, « ed aprirsi un più facile accesso a' paesi orientali; fu « un effetto della loro abilità ed un dono della for« tuna. Ma di qui nacque il decadimento del com« mercio e delle arti d' Italia. Si potrebbero perciò « chiamare ingiusti i Portoghesi o muover loro una « guerra per aver fatto fortunatamente uso de' loro di« ritti? Ma non so se fosse il medesimo il caso delle « altre nazioni che li vollero cacciare dall'Oriente per « forza di guerra: potevano anch' esse pretendere ad « una libera navigazione, ma non avevano diritto di « soppiantarli. Giambatista Colberto migliorò mirabil« mente le manifatture di Francia; questo dovette por« tare la loro preferenza nel gran traffico; e questo la « decadenza delle men buone. Non vi ha fin qui niente « che non sia giusto. L'iniquità comincia quando per « far valere i diritti nostri si adopera forza, inganno, « maneggi fraudolenti, calunnie, vessazioni, perchè gli « altrui restino dietro. So che alcuni chiamano *savia « politica* una tal maniera di agire. La sperienza di« mostra che non ci è cosa men politica. Si prova per « le guerre desolatrici del commercio e delle nazioni « che si volevano arricchire per quella *savia politica*: « è dunque una politica stolta, ancorchè ella sia co« mune; perchè gli stolti son sempre infiniti. »

(1) Vedi la *Metaf. Ital.*, parte 1.

quale non dà diritto a nessuno senza dargliene un legittimo uso. Ma chiedesi: è egli lecito prevenire, se vi è timore nessuno che altri non diriga l'uso del suo diritto ad offenderci? Rispondo di sì, se i fatti altrui son tali da non potersi dubitare della sua malvagia intenzione, come se un popolo vicino s'arma su i nostri confini, vi fabbrica de' magazzini, ecc.: se un mio vicino cavi sì da presso alla mia casa che non oscuramente dimostra volersi fare una strada sotterranea per rubarmi, ecc. Ma se il timore non è che un puro sospetto o una gelosia, non ci può dare diritto nessuno alla difesa, perchè il diritto di difesa è come l'*inerzia* ne' corpi; non comincia che colla pressione.

3° Che il danneggiare gli altrui diritti e robe, senz'altro nostro pro, sia che il facciamo per noi stessi, sia per mandatarj, sia per li nostri animali (che le leggi romane chiamano *pauperiem*), anche senza volontà nostra, sia sempre offesa della giustizia; e perciò richiegga riparazione per due ragioni, 1.° perchè tale è la natural giustizia e la civile (1); 2.° perchè tale è l'interesse comune. Niun animale, siccome è più d'una volta detto, è sì iracondo e vendicativo quanto l'uomo. Dove dunque si lasciano impuniti ed invendicati sì fatti danni, saranno ben presto reciprochi; ed i cittadini, rilassato ogni vincolo di società, metteransi in una scambievole guerra, per cui si scanneranno fra loro (2). " E se sieno danni di na-

(1) Vedi il titolo *de actionibus noxalibus*.

(2) Niente parmi meglio detto, quanto quel che l'au-

" zioni a nazioni, scoppieranno in una guerra " rovinosa per ambedue. La storia è piena di " queste guerre; e la terra è ricoperta di vestigj " ancora fumanti delle devastazioni quindi deri- " vate. Niun uomo e niuna nazione, per piccola " che sia, soffre volentieri coloro che oltraggio- " samente cercano di sopraffarla. Si è veduta " un'infinità di città lasciarsi più tosto scannare, " bruciarsi volontariamente, ammazzare i figli, " le mogli, sè medesimi, che soffrir l'ingiuria e " l'oppressione ,,

4.° Che l'impadronirsi della roba altrui per fare il suo comodo, sia di soppiatto, il che dicesi *furtum* da' Latini, sia violentemente, il che chiamasi *rapina*, è severamente proibito dalla medesima legge naturale, come quello che rende il *jus* di usare che la natura ci dà e sbarbica il fondamento della vita. Si eccettua il caso di estrema necessità, nel quale ritornando il diritto della comunione primitiva, dove il possessore non è in un egual bisogno, non si toglie l'altrui, ma il nostro (1). " Io dico caso di estrema necessità che

---

tore del XXIV libro dell'Odissea (che è un centone Omerico) fa dire a Giove, v. 485 . . . *πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω*, volendo metter pace tra la famiglia di Ulisse e gli Itacesi, irati e minaccevoli per l' ammazzamento de' Proci. Il senso è dunque: *siavi pace, perchè vi sarà la comune ricchezza*, ed ogni altro bene. Detto grave e vero.

(1) In tutti i paesi del mondo voi troverete, che niente infami tanto le persone e le renda odiose, quanto i titoli di *mariuolo*, di *giuntatore*, di *bugiardo*, di *superbo:* intanto io non saprei vedere, quanti fossero da

" è quello dove pericola la vita; perchè se peri-
" cola il comodo, il piacere, il posto, l'ambizion
" di salire, la stima civile, ecc., tu non hai di-
" ritto al comune; se non per avventura al soc-
" corso d'umanità, il quale dove ti si nieghi, ogni
" forza o scaltrezza che tu adoperi a strapparlo,
" è iniqua (1). La ragione è, che dove la vita è
" in sicuro, l'uomo è dalla natura raccomandato
" alla sua diligenza, alla virtù, all'abilità per
" avere il di più.

5.° Che non è men furto il chiappar le altrui

---

eccettuarne dall'averli tutti e quattro. Perchè la sola differenza che vi si pone, è di cambiamento di parole, chiamandosi da alcuni il rubare, *conquista*, *industria*, *diritto*, ecc.; e l'aggirare, *perizia*, *solerzia*, *ingegno*, *preminenza*, ecc.; ed il mentire, *prudenza*, *politica*, *arte di governare*, ecc.; e l'esser superbo, *serbar la dignità*, *il decoro*, ecc. Lascio a' filosofi l'investigare le molle di questa contraddizione.

(1) « I Romani aveano essi nessun diritto di rapir « le vergini Sabine? Poteano purgare la loro vita e tor- « nare alle loro patrie, donde eransi fuggiti per delitti. « *Tantae molis erat Romanam condere gentem?* Fu- « rono dunque iniqui rattori. Gli Uscocchi poteano « rientrare nelle terre, lavorare, nutrire animali, ecc.; « la pirateria che usavano nell'Adriatico, era dunque « una ingiusta rapina. Sono nel medesimo caso i Bar- « bareschi. Vi è nel nostro emisfero una corte che va « ogni anno decadendo nelle sue rendite; potrebbe « dire: Se io non trovo nuovi modi di rubare, non « posso sostenermi nell'antico grado di potenza e di- « gnità. Se questa massima potesse giustificarsi, non « solo bisognerebbe dire un gran *vale* alla legge cri- « stiana, ma alla naturale altresì, e divenir tutti Epi- « curei. Ed allora anche resterebbe il problema: *è ve-* « *ramente utile?* Non so chi potesse dir di sì.

robe con fatti e contratti fraudolenti; nè meno rapina abusarci della nostra carica, autorità, ordine, stima per trarre a noi de' non dovuti doni, testamenti, legati, o per obbligar altri a contratti ineguali. Perchè essendo la giustizia *egualità*, *aequum*, manca sempre che si contrae e permuta, e dà fra due persone d'inegual forza, fra le quali il minore tace per necessità o per inganno. Le leggi dunque che vietano a' magistrati delle province ogni contrattare, son fondate su questo principio (1).

6.° Che chiunque ha commesso uno di sì fatti delitti, se sia commesso senza malvagio animo, non è che semplice *taglione*, cioè obbligato a rimettere la parte offesa nel primo suo stato; e dove sia fatto per dolo, oltre all'esser taglione, nello stato di natura è obbligato alla pena fiscale del mondo, e nella repubblica a soddisfare l'offeso imperio. Il che potendo nè adempiendo,

(1) Carlo V vietò a' magistrati di tòrre a prestanza da' litiganti. *Const. R. S. pag.* 535. Un plebiscito romano (*l.* 18 *de officio Praesidis*) dice, *NE QUIS PRAESIDUM MUNUS DONUMVE CAPIAT, NISI ESCULENTUM, POCULENTUMVE, QUOD INTRA DIES PROXIMOS PRODIGATUR.* Questi doni, detti da' Greci *xenia*, *ospedali*, vengono da quella naturale cognazione che la natura ha posta tra gli uomini, e che è bene che si serbi. Pur è da ricordarsi il proverbio greco, che M. Antonino scriveva a' magistrati di provincia (*l.* 6 *de officio Proconsulis*) οὔτε πάντα, οὔτε πάντοτε, οὔτε παρὰ πάντων, *neque omnia, neque quovis tempore, neque ab omnibus.* In tutte le massime di questo principe filosofo non ce n'è una più bella e meglio lavorata su la geometria morale.

continua nella prima lesione, e viene ad essere uno scellerato incallito, il quale non merita di essere tollerato nella società degli uomini (1).

§ VI. Domanda Cicerone: È egli lecito nei corpi civili spogliar uno de' suoi beni in tutto o in parte, se la pubblica salute e felicità il richiegga? Al che si vuol rispondere di sì, dove non sia altra maniera di provvedere alla salute del tutto; perchè queste son quelle porzioni di *jussi* ceduti ne' patti sociali. Ben è però vero che tutti gli altri cittadini sono nell'obbligo di ricompensar colui, i cui beni han servito alla patria; perchè in ogni compagnia di giusti amici debbe esser comune così il bene come il male. Si guardi però che si tratta nel solo caso della pubblica utilità, non già di veruna privata per grande che sia: perchè i beni de' privati cittadini sono ipotecati al tutto o alla parte pel tutto; ed è una prepotenza iniqua spogliare del suo il più debole perchè serve ad accomodare i fatti nostri; ancorchè si vegga tra noi da niun ordine di persone farsi più spesso, quanto da coloro che debbono essere i modelli della giustizia e della santità.

§ VIII. Finalmente se avviene che la roba altrui, senza conoscersi il padrone, pervenga nelle mie mani, debbo tenerla in deposito, finchè il proprietario non comparisca; e far sapere al pubblico per proclami come io ne sono il depositario.

---

(1) Federico II (*Const. R. Sic.*, *lib.* 1, *tit.* 38) tra i doveri del sovrano mette, *nova quotidie reperire consilia, per quae virtuosi ditentur praemiis et vitiosi continuis POENARUM MALLEIS CONTERANTUR.* Ecco un pezzo di consumata sapienza.

Questa legge nasce da' medesimi principj, per cui si son fissati i dominj privati; e dal patto sociale che obbliga tutti i cittadini di una repubblica a mutue prestazioni di carità e di amicizia (1). Il tempo di tenerla in deposito è da stabilirsi dalla natura stessa della roba che fissa i limiti alla ragionevole volontà del padrone. Se sia cosa da corrompersi in uno o due giorni, non comparendo, mi servirò del diritto di occupazione prima che marcisca; perchè fo uso del diritto innato che non mi si può togliere per una ragionevole volontà del primo possessore; perchè chi ha egli diritto di dirmi, *marcisca più tosto e si perda che servirtene?* Conciossiachè questo non sia differente dal dire, io voglio sottrarre la mia porzione dal diritto primitivo: sentimento stolto ed iniquo. E se non può marcire che in uno o due anni, serberò la medesima regola in un più lungo tempo. Dove poi sia cosa incorruttibile, si richiede ancor maggior tempo per poterla occupare, usarla o alienarla in nostro beneficio, cioè un tal tempo che sarebbe ridurre la cosa fuori dell'uso di servire al genere umano e frustrare la natura, non usandosi dalla persona possidente. E se dopo alienatala sopravvenga il legittimo padrone, sia il caso del possessore di buona fede (2). La ragione di tutte queste proposizioni è, come è detto, nel *jus*

(1) La legge spartana, *quae non posuisti, ne tollas*, è cruda. Questo sarebbe il caso del *noli esse nimium justus*.

(2) Vedi il § IV.

utendi primitivo comune a ciascuno che la natural giustizia, l'interesse e l'utilità comune de' popoli ci garantiscono.

CAPITOLO XIV.

De' patti del commercio de' beni, e de' contratti in generale.

§ I. La mia filosofia, che mi pare quella del genere umano, è che ogni obbligazione corrisponda a qualche diritto. " Tutte le leggi dall'eterna fino " alle più piccole civili suppongono le *usiè*, le " proprietà, i jussi, i diritti delle persone, delle " famiglie, delle città. ,, Di qui è che dove non è diritto nessuno, non vi è pur legge, nè obbligazione, " e non ve ne può essere: la legge eterna " è l'ordinatrice delle cose di questo mondo se" condo le loro essenze, rapporti, fini: ella dun" que suppone queste cose, proprietà, rapporti, " fini. Ond'è che il GIUSTO è anteriore all'imperio " della divina volontà. Le leggi civili suppongono " uomini e famiglie e proprietà, o jussi di per" sone, di famiglie, di corporazioni, ecc.; le quali " cose tolte, non resta loro più luogo alcuno. ,,

Si è veduto di sopra quali sieno i diritti innati delle persone; quali quelli che dagli innati derivano nell'acquisto de' beni che servono alla vita; e quali per ciò le corrispondenti e reciproche obbligazioni. Tutte queste obbligazioni nascono o dalla natura o da' fatti concordi alla natura. Ma vi è un terzo genere di obbligazioni che

nascono dal consenso e dalle parole, per cui l'un uomo trasferisce in un altro alcuna porzione dei suoi diritti pel fine di star meglio, fine che la natura medesima ci propone; delle quali obbligazioni è ora da dirsi.

§ II. Ogni obbligazione che nasce da consenso e da parole, dicesi obbligazione di patto; perchè il patto è definito da' giureconsulti romani, *duorum pluriumve in idem placitum consensus* (l. 1 *de pactis*) (1). Omero chiama i patti *harmonias*, perchè il patto è un accordo delle volontà di due, come l'armonia è l'accordo degl'istrumenti musici o delle loro corde. Il medesimo poeta li chiama delle volte *orcia*, *giuramenti*; ed *iera orcia*, cioè *sacri giuramenti*; perchè i patti solenni soleansi giurare, affinchè si avessero per più fermi coll'intervento della autorità del sovrano del mondo. Nel comune linguaggio de' Greci i patti, almeno i più solenni, chiamansi *sponde*, *libazioni*; perchè non si faceano senza sacrificj per invocare gli Dei

---

(1) Sarebbe difficile il dire se i Latini traessero la voce *pactum* da *paco is*, che poi alla dorica dissero *paciscor*, *far pace*; o da *pango is*, *ficcare*; avendo usato il *pangere foedus*, *pangere pacem*, ecc.; come *pacisci*, sempre in senso d'inchiodare, ficcare, legare: sarebbe il πασσαλέυω, *figere paxillos*, *incavicchiare*; del qual πασσαλέυω si serve tanto Eschilo nel Prometeo. Tutte queste voci sono dal greco. I Dori usavano di dire πακτὸς per *ficcato*, e πακτόω per *ficcare*, *incavicchiare*. L'antico πήλω εις che poi fu detto πηγνύο e πήγνυμι, ha l'istessa forza. Ed in vero il patto e un incavicchiamento reciproco de' paciscenti. Dal πακτόω e dal πακτὸς credo che sia la voce napoletana *paccariglio*.

protettori delle promesse, e vindici di colui che frangea la fede; essendo il verbo *spendo*, *libo*, donde sono le *spondae*, *libationes*, consecrato nel *jus* pontificio de' Pagani. E di qui venne a' Latini *spondeo* e *sponsiones*, parole solenni in tutti i patti, e principalmente nelle stipulazioni: *spondes? spondeo*.

§ III. Vi ha de' patti *bilaterali* ed *unilaterali*, siccome piace a Grozio chiamarli. Il patto bilaterale è una sponsione o promessa reciproca fatta ed accettata da ambe le parti: tale sarebbe una lega difensiva tra due sovrani; e tali sono le nozze, una compra, una locazione, ecc. L'unilaterale è quando una sola parte promette e l'altra non fa che accettare; siccome sarebbe un patto di donazione futura, di prestanza, ecc. I giureconsulti romani, o più tosto i loro interpreti distinguono in oltre due sorte di patti che chiamano solenni (*sponsiones*, *stipulationes*), e non solenni (*pollicitatiunculas*); che i Prammatici disser *patti vestiti* e *patti nudi*. Un patto solenne o vestito è quello che ha causa e titolo, o almeno l'una o l'altra cosa. Il titolo è il nome del patto consecrato nelle leggi, come *mutuo*, *comodato*, *precario*, *vendita* e *compra:* per *causa* s'intende quel dare o fare qualche cosa, siccome caparra del patto. Dove manca il titolo e la causa, ogni patto si ha per patto nudo, cioè per semplice *pollicitazione*.

§ V. Obbligano essi i patti la coscienza dei paciscenti? cioè obbligano naturalmente? Si può dubitarne? La ragione è che ogni patto trasferisce

un diritto che si potea trasferire (1), il quale poichè si è trasferito senza dolo o forza qualunque, è così proprio di colui a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; il quale perciò violare è contro alla legge di natura come ogni altra ingiustizia. Il finger l'opposto è una contraddizione; perchè è accordare insieme e negare il diritto di trasferire e di acquistare; e questo è negare e concedere ad un tratto il diritto di vivere il meno miseramente che si può. E perciò siccome la legge di natura ci comanda di rispettare i diritti innati di chicchessia, così richiede che sieno innati i diritti trasferiti per convenzioni. Il distinguer poi tra patti *solenni* e *nudi*, è una distinzione di legge civile, ignota alla semplicità della natura (2). Ogni patto in natura, purchè non sia uno scherzo o una cirimonia ben cognita pel modo di trattare, è serio, e con ciò solenne. E se la legge civile non ci dà azione contra coloro che vengon meno alle semplici promesse, è per due ragioni che valgono nell'accordo delle azioni esterne, non negli obbli-

(1) Perchè i diritti tutti quanti servono al fine dei diritti che è la vita felice, il minimo de' mali; e perciò se il trasferirlo è da me stimato un miglior mio bene, ho il diritto ingenito di trasferirlo; e l'altro un egual diritto di acquistarlo.

(2) Un Olandese del Capo di Buona-Speranza avendo promesso ad un di quei Cafri un regalo per un servigetto, quegli il servì con grande alacrità: ma l'Olandese negògli poi la promessa; di che nacque uno scandalo sì grande in tutta la gente degli Ottentotti, siccome di cosa fin allora inudita, che bisognò cancellar la macchia di mala fede con molti regali e carezze; e nondimeno restarono tuttavia adombrati. *Kolbi.*

ghi della coscienza: 1.° perchè il moltiplicar le liti all'infinito nuoce al corpo civile: 2.° perchè si vuol lasciar sempre qual cosa alla virtù, al costume, alla verecondia degli uomini, animali di natura generosa; nè voler forzare ogni azione, e, reprimendo la natural generosità, farne de' vili schiavi. È dunque in qualsivoglia patto da tenersi per regola di natura quel che scrive Ulpiano nella sopra citata legge 1, *de pactis: Quid tam proprium fidei humanae, quam ea, quae inter nos placuerunt, servare?* Dove quel *fede umana*, detto con profonda filosofia, significa la corda che dee legar gli uomini e conservarli in un corpo da sostener in pace e sicurtà tutte le parti (1).

§ V. Ma vi son di certe cagioni che invalidano i patti per la forza stessa della legge di natura. E primamente ogni patto, in cui sia intervenuto dolo, pel quale si sia pattuito, è di sua natura nullo. Imperciocchè il patto non altrimenti ha vigore che per volontario e libero trasferimento del nostro diritto; il che dovettero intendere i vecchi

---

(1) Hobbes deriva tutta la forza delle leggi naturali da' patti; e quelle de' patti dal reciproco timore. La forza dunque delle leggi di Hobbes è una *forza meccanica*. L'uomo non sarebbe egli capace d'una *forza morale?* Questo è degradarlo di troppo; il che non è filosofico nè del pubblico interesse. Egli è intanto vero, che poichè si è scossa la riverenza della Divinità, voi non vedrete osservato alcun patto se non da chi teme. Fu domandato un Politico: *Che son esse le paci che fanno le nazioni vicine?* Ed egli: *Colpi di timore reciproco. Quanto durano? Quanto la debolezza dell'una delle due parti*, disse l'altro. « È la storia di « tutti i secoli; e questa storia svergogna l'uomo. »

Latini, uomini *antiqui moris*, quando dissero *pacionem per pactum*, cioè *pace*; la quale è sempre figlia di reciproco amore, quando sia vera; ma questa libera volontà, questa *pacione* viene ad esser guasta pel dolo. Il dolo poi non si può meglio definire di quel che è definito nella legge 7, § 9, *de pactis: Dolus malus fit calliditate et fallacia; et ut ait Pedius, dolo malo pactum fit, quoties circumscribendi alterius caussa aliud agitur, aliud simulatur.* Dunque le *restrizioni mentali*, tanto autorizzate e sparse da certi questionanti, ed ogni frode, qualunque epiteto le si aggiunga per coonestarla, anche a' giureconsulti pagani son sembrate doli, e come tali dannate. Sarebbe egli più casta la filosofia che non è la scienza de' Risolventi (1)?

§ VI. Secondariamente l'ignoranza e l'errore venendo a far quel medesimo che il dolo, cioè a viziare l'atto libero che si richiede in ogni patto e contratto, vengono conseguentemente ad invalidarla. E di qui è che non si pattuisce, nè contratta bene e legittimamente tra un uomo di maturo senno ed un ragazzo; tra uno scaltro ed una

(1) Ma la scienza de' Risolventi rende a' loro autori: è il loro Perù. Questo spirito di cupidità annebbia la mente, guasta la morale de' popoli ed introduce una furberia universale, esecrata da' primi cristiani, ed ignota a' popoli semplici che poi nel lume medesimo delle buone cognizioni non è facile di svellere dal cuore delle persone. La legge di Gesù Cristo è netta, nè ammette comentarj, EST EST, NON NON. Bisogna dunque rinunciare al diritto di esser cristiani per sostenere quelle anticristiane dottrine.

donnicciuola; tra un popolo colto e perspicace ed un ignorante e selvaggio; tra un che trema per qual si è cagione, ed un lesto ed impavido. Monsieur de la Borde nella storia de' Caraibbi, popoli semplici, rozzi ed ignoranti, delle isole del Messico, cioè tuttavia ragazzi, narra che quella buona gente che non calcola mai il futuro, per ogni minimo bisogno, come di un bicchier di vino o di acquavite o di tali altri piaceruzzi, di mattina vendono i loro letti e la sera poi accortisi di averne bisogno corrono piangendo e singhiozzando per ricomprarseli. Chi potrebbe approvare tali vendite (1)? I preti idolatri del Messico davano ad intendere a' popoli che alla fine di ciascun periodo, cioè ogni cinquant'anni, finiva il mondo; e spargendo lo spavento ne' cuori della gente chiappavan loro quanto avevano, per la ragione che loro non serviva più: e poi, passato il timore, il riteneano come cosa appartenente agli Dei Qual uomo, purchè non fosse un ateista, potrebbe approvare questi spogli?

§ VII. Per terzo, il timore corrompendo la

---

(1) Ma tali sono stati tutti i primi commerci degli Europei cogl'ignoranti e ragazzeschi popoli dell' America e dell'Africa; e per avventura non sono ancora finiti. E questo mostra la probità del commercio europeo. *Se volete esser giusti*, dicea S. Agostino a' Romani, *tornate alle capanne di Romolo*. Questa filosofia, il conosco, assai disgusta: ma ogni medicina disgusta: e la vera morale non è un sorbetto, ma una medicina, anche secondo lo stile evangelico. Bisogna dunque o rinunciare ad ogni giustizia, o non riconoscere altra filosofia che quella che nasce dalla legge.

ragione e la libertà, viene in conseguenza a render nulli i patti ed i contratti (1). Le leggi latine concedono questo del solo *metus major*, e non già di ogni anche piccolo timore. Ma si vuole avvertire che niun timore è di per sè grande nè

(1) « Nello sconvolgimento delle nazioni d' Europa, « dopo che l'impero Orientale non fu più tra noi te« nuto e cadde in debolezza l' Occidentale di Carlo « Magno, nazioni, provincie, città, tutte levarono il « capo ed incominciarono a scambievolmente devastarsi: « evento che Tacito avea con occhio finissimo preve« duto e predetto. Caduti perciò in grandissima igno« ranza non ritennero altro di buono che un gran ri« spetto, ancorchè assai materiale, per la religione cri« stiana. Per buona fortuna certi papi furono molto « savj e dabbene; onde si ebbe per loro molta vene« razione. Quindi essi divennero gli arbitri di quasi « tutte le contese tra i principi, repubbliche, città; il « che giovò moltissimo senza dubbio, perchè non si fi« nissero di scannar tutti. Non potea nondimeno farsi « che la corte di Roma non venisse a crescere in au« torità, dominio, ricchezze. Questo solleticò l' avidità « ingenita in tutti gli uomini; ed a poco a poco dal« l'autorità, che direttamente usata avrebbe servito alla « felicità di Europa, si venne alla signoria ed a far « paura per accrescerla. Le nazioni europee si misero « da principio sotto la protezione della S. Sede, come « sotto quella della Divinità, e ciò per viver quiete e « sicure: ma poi la cupidigia di signoreggiare fece pre« tendere alla corte romana, che esse dovessero essere « vassalle, feudatarie, serve ligie. Nell'ignoranza e nel « timore vi si accordarono; si fecero de' trattati, si « giurarono. Il fondamento di questi patti e la causa « impulsiva era la paura e la quiete. Se questi patti « obbligano, seguita che la forza è la sola regola del « diritto: e se questo è empio, che giudicar possono « gli uomini ragionevoli e giusti della loro obbliga« zione? L'ostinarsi in simili pretensioni non può che « finirci di desolare. »

piccolo, ma diventa tale per rapporto a colui a cui s'incute. Il timore, dicono gli Stoici, è un'apprensione di un male soprastante; dunque nasce più dal modo di apprendere il male che dal male medesimo. E così voi potrete fare maggior paura ad una donnicciuola o ad un fanciullo con un sorce vivo in mano, che ad un intrepido soldato con un cannone. E perciò la natura del timore non è da definirsi per la quantità del male, ma per la disposizione di colui che teme. Vi ha degli spaventacchi fisici o morali, de' quali un uomo accorto si ride; ma una donna, un contadino, un uomo dabbene ne sarà sconcertato (1). Se i patti, i contratti, i testamenti, i legati, le donazioni, le cessioni ed ogni prestazione che sia, nasca da uno di questi spauracchi, o fisici o morali, non può essere approvata dalla giustizia, la quale non ama che l'egualità de' contraenti e del contrattare. Quanti di questi patti e contratti si avrebbero a rescindere se gli uomini, come pare che mostrino, così volessero esser giusti, onesti, riverenti e timorosi della Divinità (2)?

§ VIII. In quarto luogo è la forza, *vis major*, secondo le leggi che invalida i patti ed i contratti. E s'intende per *vis major* quella, a cui o non si può resistere, come se sia assalito da molti;

(1) Fu il caso di papa Celestino.

(2) « Di qui si vede che queste proposizioni, *timo-« roso della Divinità e giusto; empio ed ingusto*, son « convertibili. Non può chi teme Dio esser ingiusto « per sistema: nè un ingiusto per sistema può non es-« sere un ateista. »

o non si può resistere senza gran pericolo, come quella che dicesi fatta a Lucrezia dal giovane Tarquinio. La forza per la medesima ragione rende nullo il patto, per cui il gran timore, cioè corrompendo l'atto razionale, umano, libero, richiesto in ogni traslazione di diritto come cosa essenziale al patto. I giureconsulti romani distinguono tra *forza giusta* e *forza ingiusta*, decretando che la sola forza ingiusta vizj il patto e 'l contratto. Il che è verissimo, perchè la forza giusta suppone un'anteriore obbligazione, e perciò non crea un nuovo patto, ma dà vigore all'antico o a qualche obbligo ingenito: è dunque non creatrice del diritto, ma esecutrice. Così un uomo che abbia forza da dirimere un ingiusto contrasto tra due persone, ed obbligarle alla pace o ad una ragionevole convenzione, può e dee farlo pel diritto innato di reciproco soccorso; e que' tali che han per questa forza convenuto, son tenuti alla convenzione, non già per un diritto che nasca da forza, ma per quello dell'interna obbligazione (1). E questo medesimo si vuol dire, se un principe savio e giusto con la forza dell'arme, non per cupidigia di dominio, ma per amor dell'umanità sottometta al suo imperio un popolo salvatico o venuto nell'anarchia, il quale non facea che rubarsi, incendiarsi, coltellarsi ed ammazzarsi crudelissimamente: quel popolo è obbligato a tutte

(1) « Così l'imperador Luigi accomodò il principe di « Benevento con quel di Salerno, che erano cagione « che i reciproci sudditi si scannassero per continue « guerre. »

le leggi ed a' patti a cui è stato sottomesso per sua felicità; perchè vi era obbligato anche prima per la forza della legge universale (1).

§ IX. Ogni contratto è un patto in legge di natura; perchè l'*incavicchiarsi* che fa l'un coll'altro per patti, non è differente dal *legarsi* insieme, che dicesi *contratto*. Ma i giureconsulti romani mettono due differenze tra patto e contratto: 1.° la parola *patto* prendesi con più ampio significato che non si fa di quella di *contratto*: 2.° i contratti non risguardano che le sole cose, le quali sono in commercio; dove che i patti hanno luogo anche in certe *azioni*, dette con particolarità *jura*, le quali come cose *incorporee*, secondo la lingua di quegli Stoici, di lor natura non sogliono essere in commercio nè trafficarsi. La donazione è un patto: è un patto, un'amicizia giurata, una lega, ecc., ma non si direbbero in lingua de' giureconsulti contratti. Di qui è che i Latini diceano più tosto *pacta nuptialia*, che contratto di nozze (2): questione di parole, e che non monta

---

(1) Questo principio potrebbe forse giustificare la condotta di Carlo M. co' Sassoni, di Ugone Capeto coi Francesi, ecc., ecc. « I Turchi pretendono di aver avuto « questo diritto nell'occupazione dell'imperio greco, « perchè le province di quell'imperio si desolavano a « vicenda. Il medesimo diritto si facea valere da' Ve- « neziani così in Grecia, come in Terra Ferma d'I- « talia. Ma resta sempre a sciogliersi un gran problema: « *vi era egli altro modo meno violento da fare il bene* « *che si pretende; o vi si è mischiata un poco l'am-* « *bizione e l'avidità?* »

(2) Tra gli Africani e quei dell'Asia, dove le mogli si comprano, son più contratti che patti. Ma tra noi,

nulla a voler esser giusto. Si noti qui che delle volte le leggi romane chiamano il patto col nome di *legge*. Così *contractus initus hac lege* vuol dire un contratto a cui sia annesso un tal patto obbligatorio; " e la ragion è che essi per la tradi-" zione antica del popolo romano non riguardavano " le leggi che come patti pubblici; non essendosi " in quella repubblica da prima fatte che per un " modo di stipulazione de' magistrati al popolo.,,

§ X. Adunque i contratti non si sono inventati che per la sola cagione del commercio. Il commercio è il cambiare in soverchio con quel che ci manca. E perchè è difficile che vi sieno delle persone o delle famiglie o de' popoli a cui non manchi qualcosa, sia del necessario alla natura, sia di quel che può esser comodo, sia per que' bisogni che il lusso ha a poco a poco introdotti e renduti naturali, seguita, che non vi sia nè persona, nè famiglia, nè popolo che non abbia bisogno di commercio (1). " I primi abitanti della " terra, essendo ancora pochi, poteano vivere di " caccia, di pesca, di erbe, ghiande, animali ad-" dimesticati, ecc., come oggi gli Ottentotti, i " Tartari, ecc.: essendo poi cresciuti, loro biso-" gnò coltivar la terra. Questo introdusse varj " generi di averi ed il bisogno di permutare, cioè

---

benchè si usi che le mogli comprino i mariti, nondimeno il rispetto dovuto alla parte più riguardevole della famiglia, che è l'uomo, vuol dire che si chiamino patti più tosto che compre. Della medesima natura sono i giuochi, cioè patti e non contratti.

(1) Vedi la nostra *Economia civile*, tom 1.

" di *trafficare*. Crescendo ancora e moltiplicandosi, sursero di nuovi bisogni e di famiglie, " da non poter vivere su le arti primitive: esse si " diedero a migliorare i materiali da quelle prodotti e vissero di manifatture. S'introdussero " adunque più generi di cose, e si venne a dilatare la necessità di commerciare. Ma continuando sempre ad aumentarsi le famiglie ed i " bisogni, si arrivò a tal punto, da non si poter " vivere su le arti primitive e su le manifatture " di necessità; onde si ebbe da molti a vivere su " le arti di lusso; e vennero a questo modo infinitamente moltiplicate le sorte di permute e di " commercio. Finalmente neppure questo bastando " ad alimentare il crescente popolo ed a soddisfare a tutti i bisogni di natura e di capricci, si " fu obbligati alla navigazione o al commercio " esterno. E perchè le nazioni sono tra loro come " le famiglie, e, vale a dire, posseditrici di varj " beni, *non omnis fert omnia tellus*, e diverso " ingegno, diverse abilità, diversi temperamenti, " diversi gusti: si trovò subito che le une aveano " bisogno delle altre a poter ben vivere. „

§ XI. Coloro i quali trafficano, cioè permutano il soverchio col necessario, dove intendono non già di regalarsi scambievolmente, ma di permutare i loro diritti e le loro robe secondo la bilancia della giustizia, non vogliono ricever meno di quel che danno, nè dare più di quel che ricevono. Dunque la prima legge naturale, regolatrice d'ogni contratto permutatorio, è l'egualità perfetta tra quel che si dà e si riceve. Questa egualità

appunto fece chiamare la giustizia *equità*, cioè uguaglianza, e tra' Greci ἴσον, l'*eguale* (1), siccome è più d'una volta detto.

§ XII. L'egualità tra due cose può aversi o nel numero o nel peso o nella misura o nella stima. L'egualità del numero non può esser sempre la vera egualità richiesta ne' contratti, perchè cento pecore, benchè in numero eguali a cento buoi, non sono intanto eguali di quella egualità che richiede la giustizia. Il medesimo si vuol dire del peso e della misura; perchè una libbra d'oro non si riputerà eguale ad una di rame; nè cento braccia di dommasco a cento braccia di telaccia. Dunque l'egualità da serbarsi ne' contratti è quella di stima ἴσον ἀνάλογον, L'EGUALITÀ DI PROPORZIONE, come la chiama Aristotile; e vale a dire che quel che mi dai, stia a' miei bisogni, come sta a' tuoi quel che ti do io (2)

§ XIII. L'egualità di stima chiamasi egualità di prezzo; perchè in nostra lingua queste parole *stima*, *prezzo*, *pregio*, *valore*, *valuta* suonano il medesimo. Il prezzo essendo il medesimo che la stima che si ha di qualche cosa; e la stima nascendo dal bisogno che se n'ha rispettivamente alla quantità maggiore o minore del genere, seguita che il prezzo delle cose e delle fatiche sia sempre in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità fisiche. E questo vale il

(1) Anche tra noi la parola *justo* vuol dire eguale, cioè nè più grande nè più piccolo della vera misura. E quindi è la nostra frase *justo justo*.

(2) Vedi la parte II dell'*Economia civile*.

dire che un tomolo di grano sarà riputato più, se sieno molti coloro che ne han bisogno; e meno, se sieno meno: e vicendevolmente si apprezzerà più, se ve ne sia poco; e meno dove ve n'ha molto. Or come questa ragione e proporzione non nasce dall'arbitrio umano, ma dalla natura stessa delle cose e della quantità delle fatiche, segue che i prezzi non sieno più soggetti all'arbitrio della legge civile, di quel che sia la proporzione tra date quantità simili. Per la qual cosa come la ragione tra 'l 16 e l'1 non è soggetta nè a' capricci nè alla forza umana, nascendo necessariamente da dati termini; così non sarà la proporzione tra l'oro e l'argento, nè verun'altra di qualsivoglia cosa o fatica (1). " La sola maniera che " è in poter degli uomini di fare sbassare certi " prezzi troppo alti o alzare certi troppo bassi è " di accrescere o scemare i generi. Se il prezzo " del grano, verbigrazia, è troppo alto, si farà " venir del grano; e se è troppo basso, si agevo- " leranno le estrazioni. Se il prezzo di certe ma- " nifatture è troppo basso, si lascerà uscire con " libertà ed anche si procurerà questa uscita; e " se è troppo alto, si aumenteranno i manifattori " col premiarli. Se l'oro e l'argento fosse poco, " si promoverebbe il commercio esterno; e se

(1) Donde si vuol intendere che le assise, dove non sieno spiegazioni di questa ragione, per avvertire i popoli ignoranti, sono incerte. Crederei ancora che nuocessero; perchè introducendo una spezie di monopolj, feriscono la vita del commercio, che è la libertà del correre per tutte le possibili direzioni e con tutta la possibile velocità. Ma di ciò è detto nell'*Economia civile*.

" fosse troppo da opprimere, si aumenterebbe il " lusso di materie e manifatture esterne. Queste " sole operazioni possono giustamente convenire " alla forza della legge civile. Ogni altra, es- " sendo violenta, opera pel contrario di quel che " si prefigge; e vale a dire rende caro il mer- " cato, e buon mercato il caro.

§ XIV. Sogliono i giureconsulti assegnare due sorte di prezzi, detto uno *volgare*, l'altro *eminente;* prendendo la parola prezzo per *misura dei valori*. Prezzo volgare è quando l'una cosa valuta l'altra, come tante pecore, tante vacche o l'un'azione l'altra, come tante giornate di arare, tante visite d'un medico; o l'azione la cosa, come tante giornate per un bue; o la cosa l'azione, come tante pecore per tanta fatica. E questa era la maniera di contrattare tra i popoli antichi innanzi che si trovasse l'uso del danaro; ed è ora tra i selvaggi. Tutti i contratti erano permute, e regolate dal comune bisogno che è sempre la sorgente della pubblica stima di ogni cosa. Nel Perù medesimo, nome divenuto universale per significar oro ed argento, non vi era moneta; e quei metalli servivano di ornamento de' templi o de' grandi (1).

§ XV. Ma cresciuti i bisogni e moltiplicatesi le cose e le azioni o sia le arti, non era più comodo nè possibile trafficare col solo prezzo volgare. E perchè l'oro, l'argento, il rame aveano

(1) Vedi Garcilasso della Vega. Era il medesimo lo stato della più gran parte dell'Affrica 300 anni addietro: non vi era moneta; e l'oro vi serviva come cosa, non come rappresentante.

cominciato a venire in grandissima stima, ed eran riputati equivalenti ad ogni qualunque fatica o cosa, e perciò mallevadori di tutto e rappresentanti di tutto; il danaro, cioè l'oro, l'argento, il rame (1) monetato, divenne prezzo comune ed eminente, ed un nuovo genere di ricchezze ignoto a' barbari popoli. Perchè dove prima le ricchezze non erano che robe e fatica, dette *ricchezze primitive e naturali*, venne il danaro a fondare una ricchezza rappresentante che di per sè non giova nè punto nè poco alla natura.

§ XVI. Platone nell'VIII della Repubblica, ed Aristotile nella sua Politica muovono una molto interessante questione: ed è, se il danaro abbia o no guasto il costume; e dicono di sì; il

(1) Si potrebbe provare per infiniti luoghi d'Omero che ne' tempi eroici il rame era valutato presso a poco come l'oro. Il ferro dovette venir più tardi come quello che ha bisogno di più cognizioni ed arti. Ne' due imperj americani, del Perù e del Messico, si trovò molto oro, poco argento, pochissimo rame e neppur vestigio di ferro. Secondo le favole greche il ferro fu scoverto nella fine della teocrazia de' popoli dell'Alta Asia, sotto il regno di Giove, che Eschilo nel *Prometeo* chiama *Dio novizio*, cioè il primo fondatore di una monarchia umana in quelle parti. Questo tiranno (dice il Coro), il quale ἀθέσμως κρατύνει, *regna senza leggi*, θὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν αἰστοῖ, *non riconosce le sacre antiche leggi dettate da Urano e Crono ne' monti*; perchè quel πελώρια non suona altro che cose agresti e di montagnari. Ora sotto il regno di Giove, dove comincia la guerra, fingesi la scoverta delle fucine e del ferro alle falde del Caucaso. È provato per la storia antica e moderna che gli Sciti del Caucaso, *Chalybes*, sieno stati i più periti e più antichi artefici in materie di ferro.

che si può dimostrare geometricamente. Perchè il buon costume è sempre in ragione inversa della cupidigia: ma il danaro ha di tanto dilatata la cupidigia, di quanto egli è maggior rappresentante, che non è il prezzo volgare; dunque il costume de' popoli avidi di danaro dee stare al costume de' popoli, tra cui s' ignora, come l'avidità di questi all'avidità di quelli, come 1 ad una quantità indefinita. Questa teoria è confermata da tutta la storia de' popoli.

Ma il fatto è fatto, e non si può disfare.

§ XVII. I prezzi della moneta son tre, *prezzo intrinseco*, *valor numerario*, *usura*. Il prezzo intrinseco è il valore del metallo. La regola del valore del metallo è l'argento. Sedici once d'argento, o lì intorno, valutano una di oro; ed un'oncia d'argento valuta intorno a trentatrè o trentaquattro once di rame. Questo prezzo nasce per le medesime cagioni donde deriva il prezzo di tutte le altre cose, e cresce o scema in quella medesima proporzione che l'altre; perchè i metalli son cose utibili come tutte le altre. Dunque la legge civile non ha alcun imperio diretto sul prezzo intrinseco de' metalli (1).

§ XVIII. Il valor numerario è quel valore che si suol dare a' prezzi di metallo monetati, pel quale numeriamo così il valore de' metalli, come di ogni altra cosa: v. g. noi altri Napoletani chiamiamo certi pezzi d'argento monetati *carlini*, certi

(1) Veggasi l'*Economia civile*, tom. 2.

teri, certi *ducati*, ecc., valutando i primi dieci grana, i secondi venti, i terzi cento respettivamente al rame. E certi pezzi d'oro chiamiamo *zecchini*, certi *dobble*, certi *once*, valutando i primi venti carlini, i secondi quaranta, i terzi sessanta respettivamente all'argento. Benchè questo valore dipenda dalla legge civile, la quale per interni interessi dello stato suol accrescerlo o diminuirlo, nondimeno tutte le ragioni economiche richieggono che non si discosti troppo dal prezzo intrinseco. Perchè se è di molto minore, oltre all'arrestare il commercio colle vicine nazioni (1), espone la nazione ad essere oppressa da monete deboli o degl'interni falsarj o de' forestieri; e se eccede, immediatamente la vôta di tutta la buona e forte moneta.

§ XIX. Il terzo prezzo del danaro è l'usura, come la chiamano i Latini, cioè quella stima in cui si tiene per l'uso che se ne fa, che diciamo *interesse*. Come il danaro dà del gran comodo in tutti i contratti e traffichi, ed ogni comodo è degno di stima o di prezzo (2); quindi è che l'uso del danaro crea un terzo prezzo di usura o d'*interesse*. Questo terzo prezzo è, come tutti gli altri, in ragion composta diretta de' bisogni, reciproca

(1) « Fu tra noi il caso di Ruggiero, secondo conte, e « primo re di Sicilia, il quale avendo coniata una « moneta debole, cioè di molta lega, oltre l'avere fatto « incagliare il commercio delle Sicilie colle vicine na« zioni, cagionò del malcontento, de' romori, de' tu« multi ed un'infinità di mali tra' suoi sudditi. »

(2) Per questo si valutano le giornate de' lavoratori, la professione del medico, dell'avvocato, ecc.

delle quantità. Prima della scoverta dell'America e del commercio della Guinea, l'interesse del danaro era in Europa delle volte al 40 per 100. Poi crescendo la quantità dell'oro e dell'argento, andò discendendo proporzionevolmente; finchè oggi è intorno al 3 per 100. E se cresce la copia de' metalli ricchi, non vi ha dubbio che discenderà anche più. E questo mostra, per dirlo di passaggio, che oggi in tutta quasi Europa il gran fondo delle famiglie non è già il contante, ma le buone terre.

§ XX. Osserveremo qui un fenomeno poco inteso dagl'ignoranti di queste materie. Dove cresce la quantità del danaro, ivi cresce il prezzo delle terre, delle manifatture e delle fatiche in quella medesima proporzione; e dove scema il danaro, scema altresì il prezzo relativo delle cose e delle fatiche. La ragione è che il danaro è un rappresentante di tutto quel che è in commercio. Dunque se è poco, il poco rappresenta più; il che dicesi che le cose e le fatiche vi sieno a buon mercato; e se è molto, il molto rappresenta meno; e questo dicesi, le cose e le fatiche esservi a caro prezzo. Non è un buon mercato o un caro assoluto il solo che crea l'abbondanza o la carestia; ma un mercato o caro respettivo al rappresentante. Trecento anni addietro il peso di un' oncia siciliana di questi tempi avrebbe rappresentato quindici tomola di grano, perchè l'oro era poco: ora ne rappresenta due, perchè l'oro è molto (1).

---

(1) Si può di qui conchiudere, almeno in grosso, che

§ XXI. Ma qual regola si vuol seguire dal pubblico ne' prezzi così delle cose e delle fatiche come de' metalli? Questi prezzi son sempre, com'è detto, una ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità: dunque non è facile che si fissino se non da coloro, a cui può esser ben noto l'uno e l'altro termine. Ma niun altro è, fuorchè il pubblico, il quale possa sentir bene e chiaramente tutti i bisogni dello stato, e conoscere adeguatamente le quantità de' generi. I bisogni di un tutto ed i generi necessarj a' que' bisogni non possono essere ignoti a quel tutto. Dunque la VOCE PUBBLICA della nazione è il più sicuro argomento e la regola de' prezzi. E di qui nasce che non si possa nè comprare nè vendere nè permutare checchessia, se non a questa regola. Chi vende più in là o compra al di sotto di questa legge, purchè non si convenga senza dolo, è un ladro (1).

---

dopo la scoverta dell'America l' oro e l'argento vi sia cresciuto di sette in otto volte, od a quella medesima proporzione ne sia scemato il prezzo. Se un uomo di trecento anni fa, addormitosi su d'un tesoro di ottanta mila once, venisse oggi a risvegliarsi, direbbe, *son ricco*; e poi a far de' conti troverebbe avere l' istesso peso d'oro nel valore di diecimila. Ed un altro che avea dieci moggia di terra, si troverebbe averne in prezzo ottanta.

(1) Era lo spirito delle nostre prammatiche, ancorchè non bene ancora sviluppato. Perchè i prezzi del grano seguissero nella capitale la regola della libera voce pubblica, ordinarono, 1.° che non si vendesse che ne' pubblici mercati di questa città; 2.° che gli appaltatori de' forni non potessero comprare prima di mezzogiorno; 3.° che non potessero comprare de' vaticali dentro

§ XXII. La voce pubblica ha diverse atmosfere, l'una più grande che l'altra. Vi è la voce pubblica di una città, come di Salerno; ve n'è una di una provincia, come del principato citra; ve n'è una di un regno, come di tutto il regno di Napoli; ve n'è una di tutta Italia ed una di tutta Europa; finalmente una di tutto lo spazio, dentro al quale si aggira il gran commercio europeo: il che nasce dal genere delle cose mercatabili e contrattabili, le quali altre hanno più giro, altre meno. E così la voce pubblica dell'oro e dell'argento è quella di tutta l'atmosfera, dentro cui si aggira il gran commercio: ma la voce di certe derrate appena delle volte esce di uno stato.

§ XXIII. Perchè possono alquanto variare le voci pubbliche, hanno perciò le leggi considerati nella regola delle permute tre prezzi che chiamano *supremo*, *medio*, *infimo*. Il prezzo medio vuol esser sempre una mezza proporzionale aritmetica tra il supremo e l'infimo; e perciò se l'infimo è 10 e 'l supremo è 14, il mezzo sarà 12. Per le regole dunque di proporzione, dati due di questi termini, si scopre senza niuna fatica il terzo.

§ XXIV. Quando ho detto che la voce pubblica è la sola sicura regola de' prezzi, si dee intendere, purchè non vi sieno nè assise nè monopolj; perchè il monopolio riducendo i generi in

poche mani fa l'istesso che se l'impiccolisse; donde avviene che le voci private diventino pubbliche, ed i prezzi più alti di quel che la natura produce. I monopolj son proibiti da tutte le leggi, perchè siccome frodi son proibiti dalla legge di natura. Perchè dunque in certi paesi la legge civile nello stesso tempo che proibisce il monopolio, concede le assise che non sono un monopolio legale? È uno de' contraddittorj enconomici. Ma certe teorie di finanze, spesso seco pugnanti, potrebbero non produrre di molti contraddittorj economici?

§ XXV. È poi giusto che, oltre al prezzo fissato per li rapporti naturali, si riconosca quel prezzo che dicesi di *affezione*, il quale nasce da un certo singolar piacere o comodo che una tal cosa ci reca. Se il prezzo è il rapporto delle cose a' nostri bisogni, e perciò al nostro comodo e piacere, seguita che quanto è maggiore il comodo e il piacere che ci recano, e quanto più singolare, altrettanto sieno elleno più stimabili e prezzabili. E nondimeno questo prezzo è da valutarsi a proporzione del vero comodo e piacere, non già del capriccio. È la natura che fissa i prezzi, non i farnetici. I pazzi son fuori dell'ordine morale.

§ XXVI. Ma ecco una delicata questione. È egli lecito per la natural giustizia seguire nelle permute ed in tutti i contratti permutatorj il prezzo nella ragion che è detto e con la regola di sopra dimostrata? Per cagion di esempio, se quella ragion composta e quella voce pubblica diano al grano il prezzo di sei scudi il tomolo; è egli le-

cito a chi n'ha del soverchio, venderlo ad un tal prezzo? e se la copia ne riduca il valore a due carlini al tomolo, sarà giustizia comprarlo ad una tal misura? Rispondo primamente che nell'uno e nell'altro caso è utile al pubblico che si faccia. Perchè nell'alto prezzo, consumandosi meno, si viene a vivere da tutti; e nel basso, scaricandosi i possessori del soverchio, si mettono in grado di pensare pel futuro. Rispondo in secondo luogo, che essendo il crescere de' prezzi un'accessione naturale, la giustizia del vendere e comprare dee per ciascuno essere regolata dalla regola degli acquisti, la qual è quella quantità di bisogni composti delle necessità naturali, domestiche, politiche, fortuite, di che è detto di sopra. E perciò se quella regola il richiede, è giusto il poterlo fare; dove no, è iniquo. Il caso di Faraone, di avere acquistati tutti i fondi de' sudditi e fatte le famiglie schiave, era ingiusto per due ragioni: 1.° perchè eccedea la regola degli acquisti; 2.° perchè comprava i fondi altrui e le persone con i prodotti medesimi di quei fondi e colle fatiche delle persone. Questo medesimo dimostra che era contra la buona politica; perchè costringeva i sudditi o a fuggir via o a morirsi di stento, e spopolava la monarchia. "Vi era anche del pericolo "di sedizione e ribellione, male gravissimo per "ogni stato. (1) ". Il che perchè conosciuto, il

re restituì il male acquistato. Vi sono in tutti gli stati di molte famiglie che per simili modi straricchite, sarebbero obbligate alla medesima restituzione " anche per politica; perchè questo stra-
" ricchire non può farsi senza che cresca la
" moltitudine delle famiglie pezzenti; e dove
" questa cresce, è imminente una catastrofe o di
" sedizione o di diserzione. E perciò sarebbe il
" più grande ,, l'interesse loro e pubblico che si facesse. La prima ricchezza di uno stato e dei

---

« possono ridurre alla violenza che si fa all'interesse
« de' più. L'uomo non ha altra molla fisica che il fa
« agire che l'interesse; e come questa viene ad essere
« soverchiamente pressa, non è possibile, essendo ella
« elasticissima, che non ribalzi. Se uno si prendesse il
« piacere di esaminare le catastrofi di questi nostri
« regni dalla venuta de' Longobardi fino a' nostri giorni,
« troverebbe essere tutte avvenute per questo motivo;
« perchè niun cerca di cambiar forma di governo o
« padrone, se non perchè crede di star meglio; e il desi-
« derio di star meglio non nasce che dalla pressione.
« Carlo I d' Angiò perdette la Sicilia per una legge che
« era falsa in fisica ed in politica. L'ipotesi di questa legge
« fu che una troia figliando due volte l'anno faccia dieci
« porcellini. Supponendo esservene cinque femmine, po-
« neva ancora che queste figliassero dopo sei mesi: così
« fra un anno calcolava trenta porcelli: ordinò dunque che
« venti sarebbero la sua parte. Questa legge è contra la
« fisica. Or chi può violentar la natura? Prescrisse in-
« oltre che cento pecore gli dovessero dar l' anno no-
« vanta agnelli di sua parte. Vedete le storie del suo
« tempo di Malespina. I Siciliani si sollevarono, scan-
« narono tutti i Francesi, e si diedero a Pietro d' A-
« ragona: ed egli, che già credea di conquistar l' im-
« perio di Costantinopoli, perdette la metà de' suoi
« stati. »

grandi di quello, sono gli uomini che lavorano. Chiunque gli stermina, annienta i fondi della sua ricchezza (1) e di quella del sovrano.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

(1) Si trovano di molte terre date a censo perpetuo a due carlini il moggio dopo la peste del secolo passato, e ciò per mancanza di coltivatori. Una famiglia ricca di due mila moggia di terra a questo modo si sarebbe trovata aver poi quattro mila carlini di rendita, cioè quattrocento ducati. Questo prova quanto poco intendono i loro interessi coloro che studiansi a distrùggere gli agricoltori e gli artisti, che a quelli servono di scolo.



INDICE

DI CIÒ CHE SI CONTIENE

NEL PRIMO VOLUME.

LIBRO PRIMO

CAPITOLO

